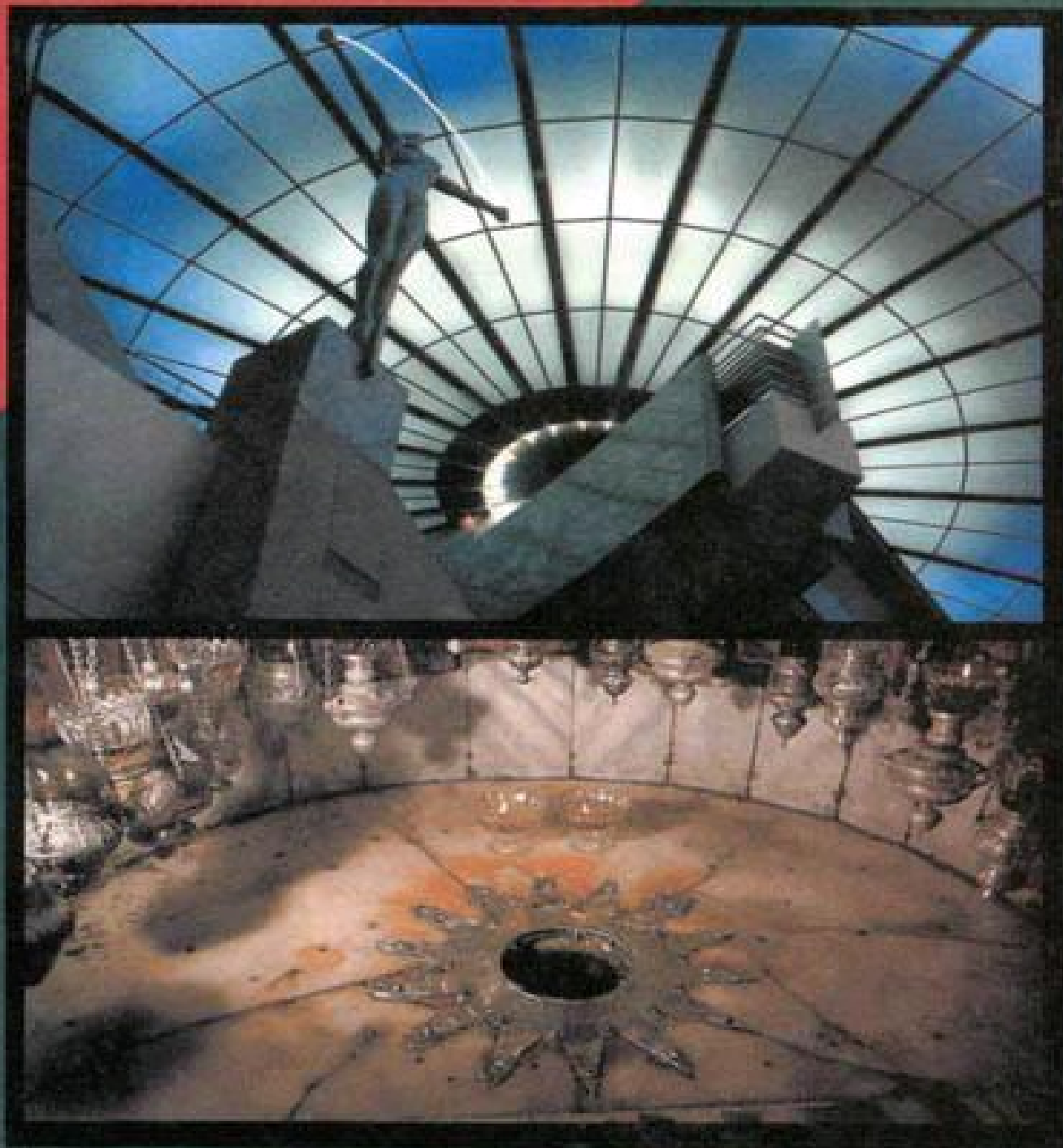


Н.Т.Райт



ИИСУС И ПОБЕДА БОГА

СОВРЕМЕННАЯ БИБЛЕИСТИКА

Крупнейший современный библеист епископ Даремский Н. Т. Райт предлагает исчерпывающую оценку новейших научных достижений в области поиска исторического Иисуса. Исследование предваряется чрезвычайно ценным обзором современного состояния новозаветных исторических исследований, охватывающим работы крупнейших ученых. Далее автор детально излагает свое понимание исторической проблематики жизни Иисуса: специфику пророческой и мессианской миссии, смысл провозвестия Царства Божьего, истоки конфликта Иисуса с властями и причины Его распятия. Отдельная глава посвящена богословским соображениям автора о судьбе и предназначении исторической науки и ее связи с христианской верой. Книга адресована специалистам и всем, кто интересуется современной новозаветной наукой.

В этом исследовании крупнейший современный библеист Н. Т. Райт предлагает исчерпывающую оценку научных достижений в области поиска исторического Иисуса. Он детально излагает свое понимание того, как сам Иисус понимал свою миссию, как Он видел свое движение божественным исполнением предназначения Израиля. Это революционное провозвестие, выраженное в притчах и символически представленное в исцелениях и братских трапезах, привело Иисуса в Иерусалим. В послушании своему призванию Иисус осознал, что был тем, кем в еврейском сознании мог быть только Бог, совершал то, что только Бог мог совершить...

«...Еще ни одному ученому со времен Бультмана не удавалось создать столь новаторское и всеобъемлющее изложение истории и богословия Нового Завета...»

Ричард Хейз

«...Трудно сказать, что в этой книге более удивительно: огромная эрудиция автора... яркое повествование... сочетание столь многих научных подходов и дисциплин... или ясное изложение материала и четкая аргументация...»

Expository Times



Николас Томас Райт — епископ Даремский.
Преподавал Новый Завет в Оксфорде и Кембридже.

- [Иисус и победа Бога](#)
 - [Серия «Современная библеистика»](#)
 - [Предисловие к русскому изданию](#)
 - [Предисловие](#)
 - [I](#)
 - [II](#)

- [III](#)
- [IV](#)
- [V](#)
- [Часть первая. Введение](#)
 - [Глава 1. Иисус тогда и теперь](#)
 - [1. Ангелы, великаны и головоломки](#)
 - [2. Процедура](#)
 - [3. «Поиски» и их польза\[32\]](#)
 - [\(i\) Иисус в истории](#)
 - [\(ii\) Возникновение критического направления:](#)
 - [\(iii\) От отсутствия поиска к новому поиску:](#)
 - [\(iv\) Двести лет поисков](#)
 - [Глава 2. Интенсивное движение по Wredebahn'у: «Новый поиск» возобновлен?](#)
 - [1. Введение](#)
 - [2. «Семинар по Иисусу»](#)
 - [3. Бёртон Мэк \(и проблема Q\)](#)
 - [4. Дж. Доминик Кроссан](#)
 - [\(i\) Введение](#)
 - [\(ii\) Основные особенности](#)
 - [\(iii\) Историческая реконструкция Иисуса](#)
 - [\(iv\) Ранняя Церковь](#)
 - [5. Иисус — киник?](#)
 - [6. Маркус Борг](#)
 - [7. Вывод: новый «новый поиск»](#)
 - [Глава 3. Назад в будущее: «Третий поиск»](#)
 - [1. Вырываясь из оков](#)
 - [2. Вопросы](#)
 - [\(i\) Каково место Иисуса в иудаизме?](#)
 - [\(ii\) Каковы были цели Иисуса?](#)
 - [\(iii\) Почему Иисуса казнили?](#)
 - [\(iv\) Как и почему возникла Церковь?](#)
 - [\(v\) Почему Евангелия таковы, каковы они есть?](#)
 - [\(vi\) Пять вопросов вместе](#)
 - [\(vii\) Шестой вопрос: программа и богословие](#)
 - [3. Вывод: будущие направления «третьего поиска»](#)
 - [Глава 4. Парадигмы и расточители](#)
 - [1. Евреи, крестьяне и расточители](#)
 - [2. От притчи к парадигме](#)
 - [\(i\) По направлению к гипотезе](#)
 - [\(ii\) О рассказывании историй](#)
 - [\(iii\) Мировоззрения и склад ума](#)
- [Часть вторая. Портрет пророка](#)
 - [Глава 5. Пророческая деятельность Иисуса](#)
 - [1. Жизненный путь Иисуса: краткий обзор](#)
 - [2. Среда Иисуса](#)
 - [\(i\) Иудаизм I века](#)

- [\(ii\) Разбойники, крестьяне и восстание](#)
 - [\(iii\) Иоанн Креститель](#)
- [3. Иисус как «пророк речи» и «пророк–вождь»](#)
- [4. Пророк, сильный в деле и слове](#)
 - [\(i\) Иисус как «пророк–вождь»](#)
 - [\(ii\) Странствующий пророк](#)
 - [\(iii\) Сильный в слове](#)
 - [\(а\) Власть и Царство](#)
 - [\(б\) Притчи](#)
 - [\(в\) Пророчества о Суде](#)
 - [\(iv\) Сильный в деле](#)
 - [\(а\) Введение](#)
 - [\(б\) «Деяния силы»: интерпретация](#)
- [5. Больше, чем пророк?](#)
- [Глава 6. Рассказы о Царстве \(1\): Возвешение](#)
 - [1. Введение](#)
 - [2. Контексты](#)
 - [\(i\) Еврейская надежда](#)
 - [\(а\) Эсхатология](#)
 - [\(б\) Неапокалиптическое Царство ?](#)
 - [\(ii\) Христианское переосмысление](#)
 - [\(iii\) Царство в современной библеистике](#)
- [3. Переосмысление Царства: Весть](#)
 - [\(i\) Введение: резюмирующие высказывания](#)
 - [\(ii\) Рассказы о парадоксальной истории Израиля](#)
 - [\(а\) Введение](#)
 - [\(б\) Сеятель\[824\]](#)
 - [\(в\) Другие притчи об истории Израиля](#)
- [4. Заключение: Весть о Царстве](#)
- [Глава 7. Рассказы о царстве \(2\): приглашение, радушный прием, требование, призыв](#)
 - [1. Введение: рассказ с открытым концом](#)
 - [2. Приглашение: необходимо покаяться и уверовать](#)
 - [\(i\) Покаяние](#)
 - [\(ii\) Вера](#)
 - [3. Радушный прием: грешники и прощение](#)
 - [\(i\) Кто такие грешники?](#)
 - [\(ii\) Прощение грехов](#)
 - [4. Требование: жить как народ нового Завета](#)
 - [\(i\) Введение: община и деятельность](#)
 - [\(ii\) Новый Завет, новая община](#)
 - [\(iii\) Новый Завет, новая деятельность](#)
 - [\(а\) Введение](#)
 - [\(б\) Обновленное сердце](#)
 - [\(в\) Нагорная проповедь\[1047\]](#)
 - [\(г\) Молитва Господня\[1063\]](#)
 - [\(д\) Юбилейный год: прощение долгов](#)

- (е) Революция, политическая борьба, община и богословие
- 5. Призыв: призыв стать помощником и спутником Иисуса
 - (i) Призыв следовать за Иисусом
 - (ii) «Богатый молодой начальник»[1087]
 - (iii) Призыв помогать в провозвестии Царства
 - (iv) Призыв взять крест и следовать за Иисусом
 - (v) Великая заповедь[1098] и милосердный самарянин[1099]
 - 6. Многие придут с востока и запада
- 7. Истинная мудрость
- 8. Заключение: обновленный народ Божий
- Глава 8. Рассказы о Царстве (3): Осуждение и оправдание
 - 1. Введение
 - 2. Грядущее великое бедствие
 - (i) Введение
 - (ii) Иоанн Креститель
 - (iii) Общие предупреждения о суде над Израилем
 - (iv) Предупреждения о грядущем суде на «это поколение»
 - (v) Предупреждения об осуждении Иерусалима и Храма
 - 3. Уверение в оправдании
 - 4. Марк 13 и параллельные отрывки: грядущие разрушение и оправдание
 - (i) Введение
 - (ii) Падение Иерусалима
 - (iii) Первые упоминания о страданиях и о скорбях учеников
 - (iv) Особые признаки кризиса
 - (v) Оправдание Сына человеческого
 - (vi) Ной, Лот и Сын человеческий
 - 5. Вывод: суд и оправдание
- Глава 9. Символ и спор
 - 1. Введение: Царство, символ, спор
 - (i) Проблема символов
 - (ii) Спор о споре
 - 2. Символы израильской идентичности: суббота, пища, народ, Земля
 - (i) Введение: контекст и программы
 - (ii) Суббота
 - (iii) Пища
 - (iv) Нация и семья
 - (v) Собственность
 - 3. Символы израильской идентичности: Храм
 - (i) Введение
 - (ii) Храм и его значение
 - (iii) Акция Иисуса в Храме
 - 4. Иисусовы символы Царства
 - (i) Введение: символы «возвращения»
 - (ii) Восстановленная Земля и восстановленный народ
 - (iii) Переосмысленная семья
 - (iv) Переосмысленная Тора
 - (v) Восстановленный Храм

- [\(vi\) Символическое средоточие](#)
 - [5. Иисус «сбивал народ с пути»?](#)
- [Глава 10. Вопросы о Царстве](#)
 - [1. Введение](#)
 - [2. Кто мы?](#)
 - [3. Где мы?](#)
 - [4. Что не так?](#)
 - [\(i\) Введение](#)
 - [\(ii\) Кто подлинный враг: не Рим, а сатана](#)
 - [\(a\) Спор о Вельзевуле](#)
 - [\(б\) Кого бояться?](#)
 - [\(в\) Семь других бесов](#)
 - [\(г\) Первоначальная победа](#)
 - [\(iii\) Где враг: Израиль и сатана](#)
 - [\(iv\) Заключение: анализ проблемы Иисусом](#)
 - [5. Где решение?](#)
 - [6. СКОЛЬКО ВРЕМЕНИ?](#)
 - [7. Пророк и Царство](#)
- [Часть третья. Намерения и верования Иисуса](#)
 - [Глава 11. Иисус и Израиль: Смысл мессианства](#)
 - [1. Введение](#)
 - [2. Мессианство в иудаизме и раннем христианстве](#)
 - [\(i\) Мессианство в еврейском мире времен Иисуса](#)
 - [\(ii\) Мессианство в раннем христианстве](#)
 - [3. Иисус и царский сан: события в Иерусалиме](#)
 - [\(i\) Введение](#)
 - [\(ii\) Акция в Храме](#)
 - [\(iii\) Царские загадки](#)
 - [\(a\) Разрушишь и построить](#)
 - [\(б\) Скажи этой горе...](#)
 - [\(в\) Иоанн Креститель](#)
 - [\(г\) Виноградари, слуги, сын и камень](#)
 - [\(д\) Подать кесарю\[1771\]](#)
 - [\(е\) Господь Давида и сын Давида](#)
 - [\(ж\) Царские загадки: Иисус и евангелисты](#)
 - [\(iv\) Храм, Мессия и Сын человеческий](#)
 - [\(a\) Храм разрушен, Иисус оправдан](#)
 - [\(б\) Иисус на суде](#)
 - [4. Мессианство как тайна пророческого служения Иисуса](#)
 - [\(i\) Кесария Филиппова](#)
 - [\(ii\) Мессианская деятельность в начале служения](#)
 - [\(iii\) Мессианские высказывания в начале служения](#)
 - [\(iv\) Мессианское начало служения?](#)
 - [\(v\) Пророческое/мессианское служение](#)
 - [5. Вывод: Иисус и возвращение из плена](#)
 - [Глава 12. Причины распятия Иисуса](#)

- 1. Введение
- 2. Римское обвинение
- 3. Еврейское обвинение
- 4. Намерения Иисуса (1): ключевой символ
 - (i) Введение
 - (ii) Тайная вечеря: символ и значение
 - (а) Введение
 - (б) Тайная вечеря и Пасха
 - (в) От символа к слову
 - (г) Вывод
- 5. Намерения Иисуса (2): высказывания и символ
 - (i) Введение
 - (ii) Загадки Креста
 - (а) Отвергнутый сын
 - (б) Великая заповедь
 - (в) Помазание для погребения
 - (г) Дерево зеленое и дерево сухое
 - (д) Птица и птенцы
 - (е) Крещение и чаша
 - (ж) Загадки и аутентичность
 - (iii) Предсказания о Страстях
- 6. Намерения Иисуса (3): эсхатологическое искупление в иудаизме
 - (i) Введение
 - (ii) Контрольный рассказ: плен и восстановление
 - (iii) Первая побочная сюжетная линия: мессианские бедствия
 - (iv) Вторая побочная сюжетная линия: индивидуальное страдание
 - (v) «Согласно Писаниям»
 - (vi) Вывод: еврейский контекст Иисуса
- 7. Намерения Иисуса (4): странная победа
 - (i) Введение
 - (ii) Предложение: эсхатология и крест
 - (iii) Крест и Писания
 - (iv) Мессианская задача
 - (v) Победа Бога
 - (vi) Вывод
- Глава 13. Возвращение Царя
 - 1. Введение
 - 2. Еврейский мир смысла
 - (i) Надежда на возвращение ГОСПОДА
 - (ii) На престоле с Богом
 - (iii) Символы Бога и действий Бога
 - 3. Загадки Иисуса о возвращении и прославлении
 - (i) Рассказы о возвращении ГОСПОДА на Сион
 - (а) Введение
 - (б) Таланты и мины
 - (в) Другие рассказы о возвращении ГОСПОДА
 - (ii) Загадки о прославлении

- [\(iii\) Вывод](#)
 - [4. Предвестие призвания](#)
 - [5. Вывод](#)
- [Часть четвертая. Заключение](#)
 - [Глава 14. Результаты](#)
- [Приложение: «Царство Божье» в раннехристианских текстах](#)
 -
 - [1. Синоптическая традиция](#)
 - [а. Перечень по местоположению](#)
 - [\(i\) Во всех трех синоптических Евангелиях:](#)
 - [\(ii\) У Матфея и Марка](#)
 - [\(iii\) У Матфея и Луки](#)
 - [\(iv\) У Марка и Луки:](#)
 - [\(v\) Только у Матфея:](#)
 - [\(vi\) Только у Марка:](#)
 - [\(vii\) Только у Луки:](#)
 - [б. Перечень по широким категориям](#)
 - [\(i\) Резюмирующие утверждения:](#)
 - [\(ii\) Приглашения в Царство или переосмысление Царства:](#)
 - [\(iii\) Предупреждения об исключении из Царства:](#)
 - [\(iv\) В притчевом переосмыслении:](#)
 - [\(v\) Приход Царства:](#)
 - [\(vi\) Другое:](#)
 - [2. Иоанн](#)
 - [3. Деяния](#)
 - [4. Послания Павла](#)
 - [5. Остальной Новый Завет](#)
 - [6. Другие раннехристианские и родственные тексты](#)
- [Библиография](#)
- [Древние источники](#)
 - [1. Библия](#)
 - [2. Другие еврейские тексты](#)
 - [3. Другие раннехристианские и / или гностические тексты](#)
 - [4. Языческие источники](#)
- [Работы современных авторов](#)
- [notes](#)
 - [1](#)
 - [2](#)
 - [3](#)
 - [4](#)
 - [5](#)
 - [6](#)
 - [7](#)
 - [8](#)
 - [9](#)
 - [10](#)
 - [11](#)

- [12](#)
- [13](#)
- [14](#)
- [15](#)
- [16](#)
- [17](#)
- [18](#)
- [19](#)
- [20](#)
- [21](#)
- [22](#)
- [23](#)
- [24](#)
- [25](#)
- [26](#)
- [27](#)
- [28](#)
- [29](#)
- [30](#)
- [31](#)
- [32](#)
- [33](#)
- [34](#)
- [35](#)
- [36](#)
- [37](#)
- [38](#)
- [39](#)
- [40](#)
- [41](#)
- [42](#)
- [43](#)
- [44](#)
- [45](#)
- [46](#)
- [47](#)
- [48](#)
- [49](#)
- [50](#)
- [51](#)
- [52](#)
- [53](#)
- [54](#)
- [55](#)
- [56](#)
- [57](#)
- [58](#)

- [59](#)
- [60](#)
- [61](#)
- [62](#)
- [63](#)
- [64](#)
- [65](#)
- [66](#)
- [67](#)
- [68](#)
- [69](#)
- [70](#)
- [71](#)
- [72](#)
- [73](#)
- [74](#)
- [75](#)
- [76](#)
- [77](#)
- [78](#)
- [79](#)
- [80](#)
- [81](#)
- [82](#)
- [83](#)
- [84](#)
- [85](#)
- [86](#)
- [87](#)
- [88](#)
- [89](#)
- [90](#)
- [91](#)
- [92](#)
- [93](#)
- [94](#)
- [95](#)
- [96](#)
- [97](#)
- [98](#)
- [99](#)
- [100](#)
- [101](#)
- [102](#)
- [103](#)
- [104](#)
- [105](#)

- [106](#)
- [107](#)
- [108](#)
- [109](#)
- [110](#)
- [111](#)
- [112](#)
- [113](#)
- [114](#)
- [115](#)
- [116](#)
- [117](#)
- [118](#)
- [119](#)
- [120](#)
- [121](#)
- [122](#)
- [123](#)
- [124](#)
- [125](#)
- [126](#)
- [127](#)
- [128](#)
- [129](#)
- [130](#)
- [131](#)
- [132](#)
- [133](#)
- [134](#)
- [135](#)
- [136](#)
- [137](#)
- [138](#)
- [139](#)
- [140](#)
- [141](#)
- [142](#)
- [143](#)
- [144](#)
- [145](#)
- [146](#)
- [147](#)
- [148](#)
- [149](#)
- [150](#)
- [151](#)
- [152](#)

- [153](#)
- [154](#)
- [155](#)
- [156](#)
- [157](#)
- [158](#)
- [159](#)
- [160](#)
- [161](#)
- [162](#)
- [163](#)
- [164](#)
- [165](#)
- [166](#)
- [167](#)
- [168](#)
- [169](#)
- [170](#)
- [171](#)
- [172](#)
- [173](#)
- [174](#)
- [175](#)
- [176](#)
- [177](#)
- [178](#)
- [179](#)
- [180](#)
- [181](#)
- [182](#)
- [183](#)
- [184](#)
- [185](#)
- [186](#)
- [187](#)
- [188](#)
- [189](#)
- [190](#)
- [191](#)
- [192](#)
- [193](#)
- [194](#)
- [195](#)
- [196](#)
- [197](#)
- [198](#)
- [199](#)

- [200](#)
- [201](#)
- [202](#)
- [203](#)
- [204](#)
- [205](#)
- [206](#)
- [207](#)
- [208](#)
- [209](#)
- [210](#)
- [211](#)
- [212](#)
- [213](#)
- [214](#)
- [215](#)
- [216](#)
- [217](#)
- [218](#)
- [219](#)
- [220](#)
- [221](#)
- [222](#)
- [223](#)
- [224](#)
- [225](#)
- [226](#)
- [227](#)
- [228](#)
- [229](#)
- [230](#)
- [231](#)
- [232](#)
- [233](#)
- [234](#)
- [235](#)
- [236](#)
- [237](#)
- [238](#)
- [239](#)
- [240](#)
- [241](#)
- [242](#)
- [243](#)
- [244](#)
- [245](#)
- [246](#)

- [247](#)
- [248](#)
- [249](#)
- [250](#)
- [251](#)
- [252](#)
- [253](#)
- [254](#)
- [255](#)
- [256](#)
- [257](#)
- [258](#)
- [259](#)
- [260](#)
- [261](#)
- [262](#)
- [263](#)
- [264](#)
- [265](#)
- [266](#)
- [267](#)
- [268](#)
- [269](#)
- [270](#)
- [271](#)
- [272](#)
- [273](#)
- [274](#)
- [275](#)
- [276](#)
- [277](#)
- [278](#)
- [279](#)
- [280](#)
- [281](#)
- [282](#)
- [283](#)
- [284](#)
- [285](#)
- [286](#)
- [287](#)
- [288](#)
- [289](#)
- [290](#)
- [291](#)
- [292](#)
- [293](#)

- [294](#)
- [295](#)
- [296](#)
- [297](#)
- [298](#)
- [299](#)
- [300](#)
- [301](#)
- [302](#)
- [303](#)
- [304](#)
- [305](#)
- [306](#)
- [307](#)
- [308](#)
- [309](#)
- [310](#)
- [311](#)
- [312](#)
- [313](#)
- [314](#)
- [315](#)
- [316](#)
- [317](#)
- [318](#)
- [319](#)
- [320](#)
- [321](#)
- [322](#)
- [323](#)
- [324](#)
- [325](#)
- [326](#)
- [327](#)
- [328](#)
- [329](#)
- [330](#)
- [331](#)
- [332](#)
- [333](#)
- [334](#)
- [335](#)
- [336](#)
- [337](#)
- [338](#)
- [339](#)
- [340](#)

- [341](#)
- [342](#)
- [343](#)
- [344](#)
- [345](#)
- [346](#)
- [347](#)
- [348](#)
- [349](#)
- [350](#)
- [351](#)
- [352](#)
- [353](#)
- [354](#)
- [355](#)
- [356](#)
- [357](#)
- [358](#)
- [359](#)
- [360](#)
- [361](#)
- [362](#)
- [363](#)
- [364](#)
- [365](#)
- [366](#)
- [367](#)
- [368](#)
- [369](#)
- [370](#)
- [371](#)
- [372](#)
- [373](#)
- [374](#)
- [375](#)
- [376](#)
- [377](#)
- [378](#)
- [379](#)
- [380](#)
- [381](#)
- [382](#)
- [383](#)
- [384](#)
- [385](#)
- [386](#)
- [387](#)

- [388](#)
- [389](#)
- [390](#)
- [391](#)
- [392](#)
- [393](#)
- [394](#)
- [395](#)
- [396](#)
- [397](#)
- [398](#)
- [399](#)
- [400](#)
- [401](#)
- [402](#)
- [403](#)
- [404](#)
- [405](#)
- [406](#)
- [407](#)
- [408](#)
- [409](#)
- [410](#)
- [411](#)
- [412](#)
- [413](#)
- [414](#)
- [415](#)
- [416](#)
- [417](#)
- [418](#)
- [419](#)
- [420](#)
- [421](#)
- [422](#)
- [423](#)
- [424](#)
- [425](#)
- [426](#)
- [427](#)
- [428](#)
- [429](#)
- [430](#)
- [431](#)
- [432](#)
- [433](#)
- [434](#)

- [435](#)
- [436](#)
- [437](#)
- [438](#)
- [439](#)
- [440](#)
- [441](#)
- [442](#)
- [443](#)
- [444](#)
- [445](#)
- [446](#)
- [447](#)
- [448](#)
- [449](#)
- [450](#)
- [451](#)
- [452](#)
- [453](#)
- [454](#)
- [455](#)
- [456](#)
- [457](#)
- [458](#)
- [459](#)
- [460](#)
- [461](#)
- [462](#)
- [463](#)
- [464](#)
- [465](#)
- [466](#)
- [467](#)
- [468](#)
- [469](#)
- [470](#)
- [471](#)
- [472](#)
- [473](#)
- [474](#)
- [475](#)
- [476](#)
- [477](#)
- [478](#)
- [479](#)
- [480](#)
- [481](#)

- [482](#)
- [483](#)
- [484](#)
- [485](#)
- [486](#)
- [487](#)
- [488](#)
- [489](#)
- [490](#)
- [491](#)
- [492](#)
- [493](#)
- [494](#)
- [495](#)
- [496](#)
- [497](#)
- [498](#)
- [499](#)
- [500](#)
- [501](#)
- [502](#)
- [503](#)
- [504](#)
- [505](#)
- [506](#)
- [507](#)
- [508](#)
- [509](#)
- [510](#)
- [511](#)
- [512](#)
- [513](#)
- [514](#)
- [515](#)
- [516](#)
- [517](#)
- [518](#)
- [519](#)
- [520](#)
- [521](#)
- [522](#)
- [523](#)
- [524](#)
- [525](#)
- [526](#)
- [527](#)
- [528](#)

- [529](#)
- [530](#)
- [531](#)
- [532](#)
- [533](#)
- [534](#)
- [535](#)
- [536](#)
- [537](#)
- [538](#)
- [539](#)
- [540](#)
- [541](#)
- [542](#)
- [543](#)
- [544](#)
- [545](#)
- [546](#)
- [547](#)
- [548](#)
- [549](#)
- [550](#)
- [551](#)
- [552](#)
- [553](#)
- [554](#)
- [555](#)
- [556](#)
- [557](#)
- [558](#)
- [559](#)
- [560](#)
- [561](#)
- [562](#)
- [563](#)
- [564](#)
- [565](#)
- [566](#)
- [567](#)
- [568](#)
- [569](#)
- [570](#)
- [571](#)
- [572](#)
- [573](#)
- [574](#)
- [575](#)

- [576](#)
- [577](#)
- [578](#)
- [579](#)
- [580](#)
- [581](#)
- [582](#)
- [583](#)
- [584](#)
- [585](#)
- [586](#)
- [587](#)
- [588](#)
- [589](#)
- [590](#)
- [591](#)
- [592](#)
- [593](#)
- [594](#)
- [595](#)
- [596](#)
- [597](#)
- [598](#)
- [599](#)
- [600](#)
- [601](#)
- [602](#)
- [603](#)
- [604](#)
- [605](#)
- [606](#)
- [607](#)
- [608](#)
- [609](#)
- [610](#)
- [611](#)
- [612](#)
- [613](#)
- [614](#)
- [615](#)
- [616](#)
- [617](#)
- [618](#)
- [619](#)
- [620](#)
- [621](#)
- [622](#)

- [623](#)
- [624](#)
- [625](#)
- [626](#)
- [627](#)
- [628](#)
- [629](#)
- [630](#)
- [631](#)
- [632](#)
- [633](#)
- [634](#)
- [635](#)
- [636](#)
- [637](#)
- [638](#)
- [639](#)
- [640](#)
- [641](#)
- [642](#)
- [643](#)
- [644](#)
- [645](#)
- [646](#)
- [647](#)
- [648](#)
- [649](#)
- [650](#)
- [651](#)
- [652](#)
- [653](#)
- [654](#)
- [655](#)
- [656](#)
- [657](#)
- [658](#)
- [659](#)
- [660](#)
- [661](#)
- [662](#)
- [663](#)
- [664](#)
- [665](#)
- [666](#)
- [667](#)
- [668](#)
- [669](#)

- [670](#)
- [671](#)
- [672](#)
- [673](#)
- [674](#)
- [675](#)
- [676](#)
- [677](#)
- [678](#)
- [679](#)
- [680](#)
- [681](#)
- [682](#)
- [683](#)
- [684](#)
- [685](#)
- [686](#)
- [687](#)
- [688](#)
- [689](#)
- [690](#)
- [691](#)
- [692](#)
- [693](#)
- [694](#)
- [695](#)
- [696](#)
- [697](#)
- [698](#)
- [699](#)
- [700](#)
- [701](#)
- [702](#)
- [703](#)
- [704](#)
- [705](#)
- [706](#)
- [707](#)
- [708](#)
- [709](#)
- [710](#)
- [711](#)
- [712](#)
- [713](#)
- [714](#)
- [715](#)
- [716](#)

- [717](#)
- [718](#)
- [719](#)
- [720](#)
- [721](#)
- [722](#)
- [723](#)
- [724](#)
- [725](#)
- [726](#)
- [727](#)
- [728](#)
- [729](#)
- [730](#)
- [731](#)
- [732](#)
- [733](#)
- [734](#)
- [735](#)
- [736](#)
- [737](#)
- [738](#)
- [739](#)
- [740](#)
- [741](#)
- [742](#)
- [743](#)
- [744](#)
- [745](#)
- [746](#)
- [747](#)
- [748](#)
- [749](#)
- [750](#)
- [751](#)
- [752](#)
- [753](#)
- [754](#)
- [755](#)
- [756](#)
- [757](#)
- [758](#)
- [759](#)
- [760](#)
- [761](#)
- [762](#)
- [763](#)

- [764](#)
- [765](#)
- [766](#)
- [767](#)
- [768](#)
- [769](#)
- [770](#)
- [771](#)
- [772](#)
- [773](#)
- [774](#)
- [775](#)
- [776](#)
- [777](#)
- [778](#)
- [779](#)
- [780](#)
- [781](#)
- [782](#)
- [783](#)
- [784](#)
- [785](#)
- [786](#)
- [787](#)
- [788](#)
- [789](#)
- [790](#)
- [791](#)
- [792](#)
- [793](#)
- [794](#)
- [795](#)
- [796](#)
- [797](#)
- [798](#)
- [799](#)
- [800](#)
- [801](#)
- [802](#)
- [803](#)
- [804](#)
- [805](#)
- [806](#)
- [807](#)
- [808](#)
- [809](#)
- [810](#)

- [811](#)
- [812](#)
- [813](#)
- [814](#)
- [815](#)
- [816](#)
- [817](#)
- [818](#)
- [819](#)
- [820](#)
- [821](#)
- [822](#)
- [823](#)
- [824](#)
- [825](#)
- [826](#)
- [827](#)
- [828](#)
- [829](#)
- [830](#)
- [831](#)
- [832](#)
- [833](#)
- [834](#)
- [835](#)
- [836](#)
- [837](#)
- [838](#)
- [839](#)
- [840](#)
- [841](#)
- [842](#)
- [843](#)
- [844](#)
- [845](#)
- [846](#)
- [847](#)
- [848](#)
- [849](#)
- [850](#)
- [851](#)
- [852](#)
- [853](#)
- [854](#)
- [855](#)
- [856](#)
- [857](#)

- [858](#)
- [859](#)
- [860](#)
- [861](#)
- [862](#)
- [863](#)
- [864](#)
- [865](#)
- [866](#)
- [867](#)
- [868](#)
- [869](#)
- [870](#)
- [871](#)
- [872](#)
- [873](#)
- [874](#)
- [875](#)
- [876](#)
- [877](#)
- [878](#)
- [879](#)
- [880](#)
- [881](#)
- [882](#)
- [883](#)
- [884](#)
- [885](#)
- [886](#)
- [887](#)
- [888](#)
- [889](#)
- [890](#)
- [891](#)
- [892](#)
- [893](#)
- [894](#)
- [895](#)
- [896](#)
- [897](#)
- [898](#)
- [899](#)
- [900](#)
- [901](#)
- [902](#)
- [903](#)
- [904](#)

- [905](#)
- [906](#)
- [907](#)
- [908](#)
- [909](#)
- [910](#)
- [911](#)
- [912](#)
- [913](#)
- [914](#)
- [915](#)
- [916](#)
- [917](#)
- [918](#)
- [919](#)
- [920](#)
- [921](#)
- [922](#)
- [923](#)
- [924](#)
- [925](#)
- [926](#)
- [927](#)
- [928](#)
- [929](#)
- [930](#)
- [931](#)
- [932](#)
- [933](#)
- [934](#)
- [935](#)
- [936](#)
- [937](#)
- [938](#)
- [939](#)
- [940](#)
- [941](#)
- [942](#)
- [943](#)
- [944](#)
- [945](#)
- [946](#)
- [947](#)
- [948](#)
- [949](#)
- [950](#)
- [951](#)

- [952](#)
- [953](#)
- [954](#)
- [955](#)
- [956](#)
- [957](#)
- [958](#)
- [959](#)
- [960](#)
- [961](#)
- [962](#)
- [963](#)
- [964](#)
- [965](#)
- [966](#)
- [967](#)
- [968](#)
- [969](#)
- [970](#)
- [971](#)
- [972](#)
- [973](#)
- [974](#)
- [975](#)
- [976](#)
- [977](#)
- [978](#)
- [979](#)
- [980](#)
- [981](#)
- [982](#)
- [983](#)
- [984](#)
- [985](#)
- [986](#)
- [987](#)
- [988](#)
- [989](#)
- [990](#)
- [991](#)
- [992](#)
- [993](#)
- [994](#)
- [995](#)
- [996](#)
- [997](#)
- [998](#)

- [999](#)
- [1000](#)
- [1001](#)
- [1002](#)
- [1003](#)
- [1004](#)
- [1005](#)
- [1006](#)
- [1007](#)
- [1008](#)
- [1009](#)
- [1010](#)
- [1011](#)
- [1012](#)
- [1013](#)
- [1014](#)
- [1015](#)
- [1016](#)
- [1017](#)
- [1018](#)
- [1019](#)
- [1020](#)
- [1021](#)
- [1022](#)
- [1023](#)
- [1024](#)
- [1025](#)
- [1026](#)
- [1027](#)
- [1028](#)
- [1029](#)
- [1030](#)
- [1031](#)
- [1032](#)
- [1033](#)
- [1034](#)
- [1035](#)
- [1036](#)
- [1037](#)
- [1038](#)
- [1039](#)
- [1040](#)
- [1041](#)
- [1042](#)
- [1043](#)
- [1044](#)
- [1045](#)

- [1046](#)
- [1047](#)
- [1048](#)
- [1049](#)
- [1050](#)
- [1051](#)
- [1052](#)
- [1053](#)
- [1054](#)
- [1055](#)
- [1056](#)
- [1057](#)
- [1058](#)
- [1059](#)
- [1060](#)
- [1061](#)
- [1062](#)
- [1063](#)
- [1064](#)
- [1065](#)
- [1066](#)
- [1067](#)
- [1068](#)
- [1069](#)
- [1070](#)
- [1071](#)
- [1072](#)
- [1073](#)
- [1074](#)
- [1075](#)
- [1076](#)
- [1077](#)
- [1078](#)
- [1079](#)
- [1080](#)
- [1081](#)
- [1082](#)
- [1083](#)
- [1084](#)
- [1085](#)
- [1086](#)
- [1087](#)
- [1088](#)
- [1089](#)
- [1090](#)
- [1091](#)
- [1092](#)

- [1093](#)
- [1094](#)
- [1095](#)
- [1096](#)
- [1097](#)
- [1098](#)
- [1099](#)
- [1100](#)
- [1101](#)
- [1102](#)
- [1103](#)
- [1104](#)
- [1105](#)
- [1106](#)
- [1107](#)
- [1108](#)
- [1109](#)
- [1110](#)
- [1111](#)
- [1112](#)
- [1113](#)
- [1114](#)
- [1115](#)
- [1116](#)
- [1117](#)
- [1118](#)
- [1119](#)
- [1120](#)
- [1121](#)
- [1122](#)
- [1123](#)
- [1124](#)
- [1125](#)
- [1126](#)
- [1127](#)
- [1128](#)
- [1129](#)
- [1130](#)
- [1131](#)
- [1132](#)
- [1133](#)
- [1134](#)
- [1135](#)
- [1136](#)
- [1137](#)
- [1138](#)
- [1139](#)

- [1140](#)
- [1141](#)
- [1142](#)
- [1143](#)
- [1144](#)
- [1145](#)
- [1146](#)
- [1147](#)
- [1148](#)
- [1149](#)
- [1150](#)
- [1151](#)
- [1152](#)
- [1153](#)
- [1154](#)
- [1155](#)
- [1156](#)
- [1157](#)
- [1158](#)
- [1159](#)
- [1160](#)
- [1161](#)
- [1162](#)
- [1163](#)
- [1164](#)
- [1165](#)
- [1166](#)
- [1167](#)
- [1168](#)
- [1169](#)
- [1170](#)
- [1171](#)
- [1172](#)
- [1173](#)
- [1174](#)
- [1175](#)
- [1176](#)
- [1177](#)
- [1178](#)
- [1179](#)
- [1180](#)
- [1181](#)
- [1182](#)
- [1183](#)
- [1184](#)
- [1185](#)
- [1186](#)

- [1187](#)
- [1188](#)
- [1189](#)
- [1190](#)
- [1191](#)
- [1192](#)
- [1193](#)
- [1194](#)
- [1195](#)
- [1196](#)
- [1197](#)
- [1198](#)
- [1199](#)
- [1200](#)
- [1201](#)
- [1202](#)
- [1203](#)
- [1204](#)
- [1205](#)
- [1206](#)
- [1207](#)
- [1208](#)
- [1209](#)
- [1210](#)
- [1211](#)
- [1212](#)
- [1213](#)
- [1214](#)
- [1215](#)
- [1216](#)
- [1217](#)
- [1218](#)
- [1219](#)
- [1220](#)
- [1221](#)
- [1222](#)
- [1223](#)
- [1224](#)
- [1225](#)
- [1226](#)
- [1227](#)
- [1228](#)
- [1229](#)
- [1230](#)
- [1231](#)
- [1232](#)
- [1233](#)

- [1234](#)
- [1235](#)
- [1236](#)
- [1237](#)
- [1238](#)
- [1239](#)
- [1240](#)
- [1241](#)
- [1242](#)
- [1243](#)
- [1244](#)
- [1245](#)
- [1246](#)
- [1247](#)
- [1248](#)
- [1249](#)
- [1250](#)
- [1251](#)
- [1252](#)
- [1253](#)
- [1254](#)
- [1255](#)
- [1256](#)
- [1257](#)
- [1258](#)
- [1259](#)
- [1260](#)
- [1261](#)
- [1262](#)
- [1263](#)
- [1264](#)
- [1265](#)
- [1266](#)
- [1267](#)
- [1268](#)
- [1269](#)
- [1270](#)
- [1271](#)
- [1272](#)
- [1273](#)
- [1274](#)
- [1275](#)
- [1276](#)
- [1277](#)
- [1278](#)
- [1279](#)
- [1280](#)

- [1281](#)
- [1282](#)
- [1283](#)
- [1284](#)
- [1285](#)
- [1286](#)
- [1287](#)
- [1288](#)
- [1289](#)
- [1290](#)
- [1291](#)
- [1292](#)
- [1293](#)
- [1294](#)
- [1295](#)
- [1296](#)
- [1297](#)
- [1298](#)
- [1299](#)
- [1300](#)
- [1301](#)
- [1302](#)
- [1303](#)
- [1304](#)
- [1305](#)
- [1306](#)
- [1307](#)
- [1308](#)
- [1309](#)
- [1310](#)
- [1311](#)
- [1312](#)
- [1313](#)
- [1314](#)
- [1315](#)
- [1316](#)
- [1317](#)
- [1318](#)
- [1319](#)
- [1320](#)
- [1321](#)
- [1322](#)
- [1323](#)
- [1324](#)
- [1325](#)
- [1326](#)
- [1327](#)

- [1328](#)
- [1329](#)
- [1330](#)
- [1331](#)
- [1332](#)
- [1333](#)
- [1334](#)
- [1335](#)
- [1336](#)
- [1337](#)
- [1338](#)
- [1339](#)
- [1340](#)
- [1341](#)
- [1342](#)
- [1343](#)
- [1344](#)
- [1345](#)
- [1346](#)
- [1347](#)
- [1348](#)
- [1349](#)
- [1350](#)
- [1351](#)
- [1352](#)
- [1353](#)
- [1354](#)
- [1355](#)
- [1356](#)
- [1357](#)
- [1358](#)
- [1359](#)
- [1360](#)
- [1361](#)
- [1362](#)
- [1363](#)
- [1364](#)
- [1365](#)
- [1366](#)
- [1367](#)
- [1368](#)
- [1369](#)
- [1370](#)
- [1371](#)
- [1372](#)
- [1373](#)
- [1374](#)

- [1375](#)
- [1376](#)
- [1377](#)
- [1378](#)
- [1379](#)
- [1380](#)
- [1381](#)
- [1382](#)
- [1383](#)
- [1384](#)
- [1385](#)
- [1386](#)
- [1387](#)
- [1388](#)
- [1389](#)
- [1390](#)
- [1391](#)
- [1392](#)
- [1393](#)
- [1394](#)
- [1395](#)
- [1396](#)
- [1397](#)
- [1398](#)
- [1399](#)
- [1400](#)
- [1401](#)
- [1402](#)
- [1403](#)
- [1404](#)
- [1405](#)
- [1406](#)
- [1407](#)
- [1408](#)
- [1409](#)
- [1410](#)
- [1411](#)
- [1412](#)
- [1413](#)
- [1414](#)
- [1415](#)
- [1416](#)
- [1417](#)
- [1418](#)
- [1419](#)
- [1420](#)
- [1421](#)

- [1422](#)
- [1423](#)
- [1424](#)
- [1425](#)
- [1426](#)
- [1427](#)
- [1428](#)
- [1429](#)
- [1430](#)
- [1431](#)
- [1432](#)
- [1433](#)
- [1434](#)
- [1435](#)
- [1436](#)
- [1437](#)
- [1438](#)
- [1439](#)
- [1440](#)
- [1441](#)
- [1442](#)
- [1443](#)
- [1444](#)
- [1445](#)
- [1446](#)
- [1447](#)
- [1448](#)
- [1449](#)
- [1450](#)
- [1451](#)
- [1452](#)
- [1453](#)
- [1454](#)
- [1455](#)
- [1456](#)
- [1457](#)
- [1458](#)
- [1459](#)
- [1460](#)
- [1461](#)
- [1462](#)
- [1463](#)
- [1464](#)
- [1465](#)
- [1466](#)
- [1467](#)
- [1468](#)

- [1469](#)
- [1470](#)
- [1471](#)
- [1472](#)
- [1473](#)
- [1474](#)
- [1475](#)
- [1476](#)
- [1477](#)
- [1478](#)
- [1479](#)
- [1480](#)
- [1481](#)
- [1482](#)
- [1483](#)
- [1484](#)
- [1485](#)
- [1486](#)
- [1487](#)
- [1488](#)
- [1489](#)
- [1490](#)
- [1491](#)
- [1492](#)
- [1493](#)
- [1494](#)
- [1495](#)
- [1496](#)
- [1497](#)
- [1498](#)
- [1499](#)
- [1500](#)
- [1501](#)
- [1502](#)
- [1503](#)
- [1504](#)
- [1505](#)
- [1506](#)
- [1507](#)
- [1508](#)
- [1509](#)
- [1510](#)
- [1511](#)
- [1512](#)
- [1513](#)
- [1514](#)
- [1515](#)

- [1516](#)
- [1517](#)
- [1518](#)
- [1519](#)
- [1520](#)
- [1521](#)
- [1522](#)
- [1523](#)
- [1524](#)
- [1525](#)
- [1526](#)
- [1527](#)
- [1528](#)
- [1529](#)
- [1530](#)
- [1531](#)
- [1532](#)
- [1533](#)
- [1534](#)
- [1535](#)
- [1536](#)
- [1537](#)
- [1538](#)
- [1539](#)
- [1540](#)
- [1541](#)
- [1542](#)
- [1543](#)
- [1544](#)
- [1545](#)
- [1546](#)
- [1547](#)
- [1548](#)
- [1549](#)
- [1550](#)
- [1551](#)
- [1552](#)
- [1553](#)
- [1554](#)
- [1555](#)
- [1556](#)
- [1557](#)
- [1558](#)
- [1559](#)
- [1560](#)
- [1561](#)
- [1562](#)

- [1563](#)
- [1564](#)
- [1565](#)
- [1566](#)
- [1567](#)
- [1568](#)
- [1569](#)
- [1570](#)
- [1571](#)
- [1572](#)
- [1573](#)
- [1574](#)
- [1575](#)
- [1576](#)
- [1577](#)
- [1578](#)
- [1579](#)
- [1580](#)
- [1581](#)
- [1582](#)
- [1583](#)
- [1584](#)
- [1585](#)
- [1586](#)
- [1587](#)
- [1588](#)
- [1589](#)
- [1590](#)
- [1591](#)
- [1592](#)
- [1593](#)
- [1594](#)
- [1595](#)
- [1596](#)
- [1597](#)
- [1598](#)
- [1599](#)
- [1600](#)
- [1601](#)
- [1602](#)
- [1603](#)
- [1604](#)
- [1605](#)
- [1606](#)
- [1607](#)
- [1608](#)
- [1609](#)

- [1610](#)
- [1611](#)
- [1612](#)
- [1613](#)
- [1614](#)
- [1615](#)
- [1616](#)
- [1617](#)
- [1618](#)
- [1619](#)
- [1620](#)
- [1621](#)
- [1622](#)
- [1623](#)
- [1624](#)
- [1625](#)
- [1626](#)
- [1627](#)
- [1628](#)
- [1629](#)
- [1630](#)
- [1631](#)
- [1632](#)
- [1633](#)
- [1634](#)
- [1635](#)
- [1636](#)
- [1637](#)
- [1638](#)
- [1639](#)
- [1640](#)
- [1641](#)
- [1642](#)
- [1643](#)
- [1644](#)
- [1645](#)
- [1646](#)
- [1647](#)
- [1648](#)
- [1649](#)
- [1650](#)
- [1651](#)
- [1652](#)
- [1653](#)
- [1654](#)
- [1655](#)
- [1656](#)

- [1657](#)
- [1658](#)
- [1659](#)
- [1660](#)
- [1661](#)
- [1662](#)
- [1663](#)
- [1664](#)
- [1665](#)
- [1666](#)
- [1667](#)
- [1668](#)
- [1669](#)
- [1670](#)
- [1671](#)
- [1672](#)
- [1673](#)
- [1674](#)
- [1675](#)
- [1676](#)
- [1677](#)
- [1678](#)
- [1679](#)
- [1680](#)
- [1681](#)
- [1682](#)
- [1683](#)
- [1684](#)
- [1685](#)
- [1686](#)
- [1687](#)
- [1688](#)
- [1689](#)
- [1690](#)
- [1691](#)
- [1692](#)
- [1693](#)
- [1694](#)
- [1695](#)
- [1696](#)
- [1697](#)
- [1698](#)
- [1699](#)
- [1700](#)
- [1701](#)
- [1702](#)
- [1703](#)

- [1704](#)
- [1705](#)
- [1706](#)
- [1707](#)
- [1708](#)
- [1709](#)
- [1710](#)
- [1711](#)
- [1712](#)
- [1713](#)
- [1714](#)
- [1715](#)
- [1716](#)
- [1717](#)
- [1718](#)
- [1719](#)
- [1720](#)
- [1721](#)
- [1722](#)
- [1723](#)
- [1724](#)
- [1725](#)
- [1726](#)
- [1727](#)
- [1728](#)
- [1729](#)
- [1730](#)
- [1731](#)
- [1732](#)
- [1733](#)
- [1734](#)
- [1735](#)
- [1736](#)
- [1737](#)
- [1738](#)
- [1739](#)
- [1740](#)
- [1741](#)
- [1742](#)
- [1743](#)
- [1744](#)
- [1745](#)
- [1746](#)
- [1747](#)
- [1748](#)
- [1749](#)
- [1750](#)

- [1751](#)
- [1752](#)
- [1753](#)
- [1754](#)
- [1755](#)
- [1756](#)
- [1757](#)
- [1758](#)
- [1759](#)
- [1760](#)
- [1761](#)
- [1762](#)
- [1763](#)
- [1764](#)
- [1765](#)
- [1766](#)
- [1767](#)
- [1768](#)
- [1769](#)
- [1770](#)
- [1771](#)
- [1772](#)
- [1773](#)
- [1774](#)
- [1775](#)
- [1776](#)
- [1777](#)
- [1778](#)
- [1779](#)
- [1780](#)
- [1781](#)
- [1782](#)
- [1783](#)
- [1784](#)
- [1785](#)
- [1786](#)
- [1787](#)
- [1788](#)
- [1789](#)
- [1790](#)
- [1791](#)
- [1792](#)
- [1793](#)
- [1794](#)
- [1795](#)
- [1796](#)
- [1797](#)

- [1798](#)
- [1799](#)
- [1800](#)
- [1801](#)
- [1802](#)
- [1803](#)
- [1804](#)
- [1805](#)
- [1806](#)
- [1807](#)
- [1808](#)
- [1809](#)
- [1810](#)
- [1811](#)
- [1812](#)
- [1813](#)
- [1814](#)
- [1815](#)
- [1816](#)
- [1817](#)
- [1818](#)
- [1819](#)
- [1820](#)
- [1821](#)
- [1822](#)
- [1823](#)
- [1824](#)
- [1825](#)
- [1826](#)
- [1827](#)
- [1828](#)
- [1829](#)
- [1830](#)
- [1831](#)
- [1832](#)
- [1833](#)
- [1834](#)
- [1835](#)
- [1836](#)
- [1837](#)
- [1838](#)
- [1839](#)
- [1840](#)
- [1841](#)
- [1842](#)
- [1843](#)
- [1844](#)

- [1845](#)
- [1846](#)
- [1847](#)
- [1848](#)
- [1849](#)
- [1850](#)
- [1851](#)
- [1852](#)
- [1853](#)
- [1854](#)
- [1855](#)
- [1856](#)
- [1857](#)
- [1858](#)
- [1859](#)
- [1860](#)
- [1861](#)
- [1862](#)
- [1863](#)
- [1864](#)
- [1865](#)
- [1866](#)
- [1867](#)
- [1868](#)
- [1869](#)
- [1870](#)
- [1871](#)
- [1872](#)
- [1873](#)
- [1874](#)
- [1875](#)
- [1876](#)
- [1877](#)
- [1878](#)
- [1879](#)
- [1880](#)
- [1881](#)
- [1882](#)
- [1883](#)
- [1884](#)
- [1885](#)
- [1886](#)
- [1887](#)
- [1888](#)
- [1889](#)
- [1890](#)
- [1891](#)

- [1892](#)
- [1893](#)
- [1894](#)
- [1895](#)
- [1896](#)
- [1897](#)
- [1898](#)
- [1899](#)
- [1900](#)
- [1901](#)
- [1902](#)
- [1903](#)
- [1904](#)
- [1905](#)
- [1906](#)
- [1907](#)
- [1908](#)
- [1909](#)
- [1910](#)
- [1911](#)
- [1912](#)
- [1913](#)
- [1914](#)
- [1915](#)
- [1916](#)
- [1917](#)
- [1918](#)
- [1919](#)
- [1920](#)
- [1921](#)
- [1922](#)
- [1923](#)
- [1924](#)
- [1925](#)
- [1926](#)
- [1927](#)
- [1928](#)
- [1929](#)
- [1930](#)
- [1931](#)
- [1932](#)
- [1933](#)
- [1934](#)
- [1935](#)
- [1936](#)
- [1937](#)
- [1938](#)

- [1939](#)
- [1940](#)
- [1941](#)
- [1942](#)
- [1943](#)
- [1944](#)
- [1945](#)
- [1946](#)
- [1947](#)
- [1948](#)
- [1949](#)
- [1950](#)
- [1951](#)
- [1952](#)
- [1953](#)
- [1954](#)
- [1955](#)
- [1956](#)
- [1957](#)
- [1958](#)
- [1959](#)
- [1960](#)
- [1961](#)
- [1962](#)
- [1963](#)
- [1964](#)
- [1965](#)
- [1966](#)
- [1967](#)
- [1968](#)
- [1969](#)
- [1970](#)
- [1971](#)
- [1972](#)
- [1973](#)
- [1974](#)
- [1975](#)
- [1976](#)
- [1977](#)
- [1978](#)
- [1979](#)
- [1980](#)
- [1981](#)
- [1982](#)
- [1983](#)
- [1984](#)
- [1985](#)

- [1986](#)
- [1987](#)
- [1988](#)
- [1989](#)
- [1990](#)
- [1991](#)
- [1992](#)
- [1993](#)
- [1994](#)
- [1995](#)
- [1996](#)
- [1997](#)
- [1998](#)
- [1999](#)
- [2000](#)
- [2001](#)
- [2002](#)
- [2003](#)
- [2004](#)
- [2005](#)
- [2006](#)
- [2007](#)
- [2008](#)
- [2009](#)
- [2010](#)
- [2011](#)
- [2012](#)
- [2013](#)
- [2014](#)
- [2015](#)
- [2016](#)
- [2017](#)
- [2018](#)
- [2019](#)
- [2020](#)
- [2021](#)
- [2022](#)
- [2023](#)
- [2024](#)
- [2025](#)
- [2026](#)
- [2027](#)
- [2028](#)
- [2029](#)
- [2030](#)
- [2031](#)
- [2032](#)

- [2033](#)
- [2034](#)
- [2035](#)
- [2036](#)
- [2037](#)
- [2038](#)
- [2039](#)
- [2040](#)
- [2041](#)
- [2042](#)
- [2043](#)
- [2044](#)
- [2045](#)
- [2046](#)
- [2047](#)
- [2048](#)
- [2049](#)
- [2050](#)
- [2051](#)
- [2052](#)
- [2053](#)
- [2054](#)
- [2055](#)
- [2056](#)
- [2057](#)
- [2058](#)
- [2059](#)
- [2060](#)
- [2061](#)
- [2062](#)
- [2063](#)
- [2064](#)
- [2065](#)
- [2066](#)
- [2067](#)
- [2068](#)
- [2069](#)
- [2070](#)
- [2071](#)
- [2072](#)
- [2073](#)
- [2074](#)
- [2075](#)
- [2076](#)
- [2077](#)
- [2078](#)
- [2079](#)

- [2080](#)
- [2081](#)
- [2082](#)
- [2083](#)
- [2084](#)
- [2085](#)
- [2086](#)
- [2087](#)
- [2088](#)
- [2089](#)
- [2090](#)
- [2091](#)
- [2092](#)
- [2093](#)
- [2094](#)
- [2095](#)
- [2096](#)
- [2097](#)
- [2098](#)
- [2099](#)
- [2100](#)
- [2101](#)
- [2102](#)
- [2103](#)
- [2104](#)
- [2105](#)
- [2106](#)
- [2107](#)
- [2108](#)
- [2109](#)
- [2110](#)
- [2111](#)
- [2112](#)
- [2113](#)
- [2114](#)
- [2115](#)
- [2116](#)
- [2117](#)
- [2118](#)
- [2119](#)
- [2120](#)
- [2121](#)
- [2122](#)
- [2123](#)
- [2124](#)
- [2125](#)
- [2126](#)

- [2127](#)
- [2128](#)
- [2129](#)
- [2130](#)
- [2131](#)
- [2132](#)
- [2133](#)
- [2134](#)
- [2135](#)
- [2136](#)
- [2137](#)
- [2138](#)
- [2139](#)
- [2140](#)
- [2141](#)
- [2142](#)
- [2143](#)
- [2144](#)
- [2145](#)
- [2146](#)
- [2147](#)
- [2148](#)
- [2149](#)
- [2150](#)
- [2151](#)
- [2152](#)
- [2153](#)
- [2154](#)
- [2155](#)
- [2156](#)
- [2157](#)
- [2158](#)
- [2159](#)
- [2160](#)
- [2161](#)
- [2162](#)
- [2163](#)
- [2164](#)
- [2165](#)
- [2166](#)
- [2167](#)
- [2168](#)
- [2169](#)
- [2170](#)
- [2171](#)
- [2172](#)
- [2173](#)

- [2174](#)
- [2175](#)
- [2176](#)
- [2177](#)
- [2178](#)
- [2179](#)
- [2180](#)
- [2181](#)
- [2182](#)
- [2183](#)
- [2184](#)
- [2185](#)
- [2186](#)
- [2187](#)
- [2188](#)
- [2189](#)
- [2190](#)
- [2191](#)
- [2192](#)
- [2193](#)
- [2194](#)
- [2195](#)
- [2196](#)
- [2197](#)
- [2198](#)
- [2199](#)
- [2200](#)
- [2201](#)
- [2202](#)
- [2203](#)
- [2204](#)
- [2205](#)
- [2206](#)
- [2207](#)
- [2208](#)
- [2209](#)
- [2210](#)
- [2211](#)
- [2212](#)
- [2213](#)
- [2214](#)
- [2215](#)
- [2216](#)
- [2217](#)
- [2218](#)
- [2219](#)
- [2220](#)

- [2221](#)
- [2222](#)
- [2223](#)
- [2224](#)
- [2225](#)
- [2226](#)
- [2227](#)
- [2228](#)
- [2229](#)
- [2230](#)
- [2231](#)
- [2232](#)
- [2233](#)
- [2234](#)
- [2235](#)
- [2236](#)
- [2237](#)
- [2238](#)
- [2239](#)
- [2240](#)
- [2241](#)
- [2242](#)
- [2243](#)
- [2244](#)
- [2245](#)
- [2246](#)
- [2247](#)
- [2248](#)
- [2249](#)
- [2250](#)
- [2251](#)
- [2252](#)
- [2253](#)
- [2254](#)
- [2255](#)
- [2256](#)
- [2257](#)
- [2258](#)
- [2259](#)
- [2260](#)
- [2261](#)
- [2262](#)
- [2263](#)
- [2264](#)
- [2265](#)
- [2266](#)
- [2267](#)

- [2268](#)
 - [2269](#)
 - [2270](#)
 - [2271](#)
 - [2272](#)
 - [2273](#)
 - [2274](#)
 - [2275](#)
 - [2276](#)
 - [2277](#)
 - [2278](#)
 - [2279](#)
 - [2280](#)
 - [2281](#)
 - [2282](#)
 - [2283](#)
 - [2284](#)
 - [2285](#)
 - [2286](#)
 - [2287](#)
 - [2288](#)
 - [2289](#)
 - [2290](#)
 - [2291](#)
 - [2292](#)
 - [2293](#)
 - [2294](#)
 - [2295](#)
-

Иисус и победа Бога

В этой серии издаются книги крупнейших мировых и отечественных библеистов. Серия включает фундаментальные труды по текстологии Ветхого и Нового Заветов, истории создания библейского канона, переводам Библии, а также исследования исторического контекста библейского повествования. Эти издания могут быть использованы студентами, преподавателями, священнослужителями и мирянами для изучения текстологии, исагогики и экзегетики Священного Писания в свете современной науки.

Предисловие к русскому изданию

Около 20 лет я работал над осмыслением Иисуса в Его историческом контексте. Результатом моих исследований стала книга «Иисус и победа Бога». В процессе работы я все чаще думал: как странно, что на протяжении веков этот вопрос для многих христиан не был первостепенным, и как жаль, что люди, ставившие его, зачастую хотели обнаружить в Иисусе учителя родственной им жизненной философии. Хотя последнее искушение всем нам угрожает постоянно, признаюсь честно: когда я в начале 1980-х годов стал читать лекции об Иисусе, у меня не было ни малейших представлений о конечных результатах моих разработок. Я словно нащупывал путь в темной комнате, полной всевозможных предметов (слов и дел Иисуса), знакомых мне, но на ощупь кажущихся довольно необычными. Потребовалось немало времени и размышлений над тем, как Иисус понимал свою смерть (подробнее — в главе 12), прежде чем забрезжил свет и я понял: историческое исследование не только не противоречит христианской вере, но без него не обойтись, если мы стремимся к полному и многостороннему пониманию Иисуса, к которому призывают нас евангелисты. Более того, не будучи внимательными к историческим смыслам, мы не поймем ни Иисуса, ни Евангелия. Поэтому, вопреки расхожему мнению, история и вера идут рука об руку. Строго говоря, это неудивительно, если Бог подлинно вочеловечился в Иисусе.

Из всех моих книг над этой я работал дольше всего. И не потому, что хотел побольше написать. Просто на каждой стадии приходилось проверять выводы по всем первоисточникам — и каноническим, и неканоническим. Я рад, что старания окупались: многие говорили мне, что пользуются моей книгой почти как комментарием на Матфея, Марка и Луку, поскольку я рассматриваю практически каждый отрывок этих Евангелий. Конечно, многое осталось несказанным. Например, события последних дней жизни Иисуса заслуживают отдельной, и не меньшей по размерам, книги, а не одной главы, пусть даже длинной.

Тем не менее, я надеюсь, сказанное позволяет очертить исторически точный портрет Иисуса. Портрет, не противоречащий ранним источникам и при этом полезный для проповеди и веры Церкви.

Томас Райт,

Епископ Даремский

«Историку I века... не уйти от вопроса об Иисусе». К такому выводу я пришел к концу первого тома этой серии, на который во многом опирается нынешняя работа^[1]. Я доказывал, что изучение иудаизма I века и христианства I века ставит перед нами конкретные вопросы об Иисусе: кем он был? Что он хотел? Почему его казнили? Почему раннее христианство началось именно так, а не иначе? В настоящей работе я попытаюсь предложить свой ответ на первые три из этих вопросов и наметить ответ на четвертый.

Когда люди спрашивают, о чем пойдет речь в моей книге, мне порой бывает неловко ответить: «Об Иисусе». Это звучит претенциозно. Если ты не безумец и не чудака, что ты можешь сказать об Иисусе *нового*? Хуже того, как можешь ты сказать о нем новое, не превращая его самого в безумца или чудака? Но, на мой взгляд, вышеуказанные вопросы, столь жизненно важные, *до сих пор не получили полного ответа*. Если мы будем пользоваться четко продуманным историческим методом и по-новому взглянем на иудаизм и христианство I века, то окажемся на верном пути.

Я считаю, что ответы на вопросы об Иисусе важны для всех. Их стоит задавать независимо от того, кто ты — историк, философ, богослов, культуролог или просто пытаешься понять жизнь с ее радостями и горестями, удачами и неудачами, возможностями и опасностями. Бессмысленно притворяться, что такие вопросы актуальны лишь для христиан. Вот что говорится в одном из недавних обзоров положения в Англиканской церкви, как раз разбирающем, почему люди не посещают богослужения:

Одна из причин — неверие в то, что смерть Христа была поворотным пунктом истории... В это тем меньше веришь, чем больше узнаешь о маньяках в I веке, ждавших Мессию и готовившихся к концу света^[2].

Если ты не ставишь перед собой этот вопрос, то вполне можешь махнуть на все рукой и пойти домой. Аналогичную мысль развивает, хоть и в ином ключе, ветеран философии религии Джон Хик^[3]. Твое мнение об Иисусе влияет на все твоё мировоззрение. Если это мнение изменится, изменится все. Чуть поверни штурвал, — корабль пойдет другим галсом. Грубо говоря: а что если маньяки были правы?

Некоторые, впрочем, старательно разделяют веру и историческое исследование. Об этом я ещё скажу далее. Пока ограничусь следующим замечанием. Я — историк и церковный человек, знаю оба мира изнутри, и, по-моему, одно другому не мешает.

Над темой этой книги я размышляю большую часть жизни. Серьезная же работа началась, когда меня в 1978 году пригласили прочитать в Кембридже лекцию на тему «Евангелие в Евангелиях». Мало того, что тема была слишком широка, — я ее не понимал. У меня тогда не было реального ответа на вопрос о том, почему «Евангелие» — не только смерть Иисуса на кресте, но и вся его жизнь. Потом, за пятнадцать лет преподавания в Кембридже, Монреале и Оксфорде, я убедился: это большой вопрос, и связанные с ним более узкие вопросы задавать стоит. На них можно получить и ответы, если не сворачивать с магистрального пути исторического метода на живописные проселки некоторых современных методов, где скоро упруешься в герменевтическую телегу с сеном или стадо овец.

Другим стимулом продолжать историческое исследование была новая волна научных трудов по Иисусу, которую я описываю в части I. Я изобрел термин «третий поиск». Им я обозначил тот тип современных подходов к Иисусу, который считает Иисуса эсхатологическим пророком, возвещающим долгожданное Царство, и строит вокруг этого серьезную историографию (см. [главу 3](#)). Некоторые ученые называют «третьим поиском» *все* современные исследования по Иисусу, но я не вижу необходимости отказываться от своего первоначального словоупотребления. Именно коллегам, представляющим «третий поиск», я более всего обязан в собственных решениях проблем. Вместе с тем исследователи Иисуса, придерживающиеся других подходов (см. [главу 2](#)), подтолкнули меня четче сформулировать мои с ними разногласия. Я искренне благодарен им за это, а также за указание на различные нюансы, которые я вместе с другими представителями «третьего поиска» мог бы пропустить.

Есть старая шутка: историк заглядывает в глубокий колодец, видит на дне собственное отражение и принимает его за образ Иисуса. Однако, хотя такая опасность грозит всем историкам, образ, описываемый в этой книге, явно не мой собственный. Я не пытался создавать Иисуса по образу университетского лектора или англиканского священника. Он по-прежнему бросает вызов обоим этим мирам и мне в том числе. Конечно, это само по себе не означает, что образ нарисован верно. Это лишь то означает, что он не автопортрет. К сожалению, не автопортрет.

В книге я обосновываю выводы, о которых, начиная исследование, и не думал. Не помышлял я о них, и начиная свою преподавательскую деятельность. Более того, когда, решив, что пришел наконец к окончательным выводам, я сел писать книгу, моя точка зрения была иной, чем сейчас. Я постоянно сталкивался с историческими проблемами. Постоянно возникал вопрос, как согласовать полученные результаты с христианской верой (отказаться от основополагающих христианских убеждений я мог, лишь став совершенно другим человеком). Мои взгляды на Иисуса в его историческом контексте развивались и менялись. Соответственно развивалось и менялось мое понимание христианства и веры. Данный процесс, который не назовешь легким и приятным, продолжается и поныне. Опять-таки это само по себе не означает, что мои выводы правильные. Это лишь опровергает обвинение, что я подгонял результаты под заранее известный ответ.

На книгу неизбежно наложила отпечаток нынешняя ситуация в той земле, где жил Иисус. Я какое-то время находился там в 1989 году, когда писал первый набросок. Из комнаты я мог слышать стрельбу. Выйдя на улицу, можно было почти в равной мере ощутить и тревогу евреев, и безысходность палестинцев. Когда я писал главу о кресте, беспорядки за окном разгоняли с помощью слезоточивого газа. Это не могло не заставить меня по меньшей мере задуматься о многом. В конце 1995 — начале 1996 года, когда я переписывал книгу набело, по телевизору

передавали не менее тяжелые репортажи. Поэтому конфликты и неоднозначность многих проблем в той прекрасной стране навсегда связаны для меня с темой моей книги. Пожалуй, так и должно быть. И если книга хоть отчасти поможет установить там или где-нибудь еще справедливость и мир, я буду удовлетворен.

Остановлюсь теперь кратко на восьми небольших вопросах, один из которых, впрочем, не такой уж небольшой.

Первое. Иисуса я называю именно «Иисус», а не «Христос». Причины я объяснил в *NTPG* (xivf.).

Второе. Я считаю, что существование Иисуса не требует доказательств. Некоторые ученые подробно опровергают эпизодические попытки в этом усомниться. Но уж скорее плодом воображения был кесарь Тиберий! Люди, которые не верят в существование Иисуса, отрицают очевидное. Поэтому они, наверное, просто не будут читать дальше эту книгу.

Третье. Эта книга основана, главным образом, на синоптических Евангелиях. Как быть с Евангелием от Иоанна?^[4] Ученый, который большую часть времени работает над Павлом и синоптиками, похож на человека, который часто взбирается на Альпы, но слышит иногда рассказы о Гималаях. Я знаю: есть много гор, на которые я еще не восходил, на которых и риска, и восторга, и новых видов может быть больше, чем там, где я привык бывать. Я надеюсь когда-нибудь вскарабкаться и на них и прошу снисходительности у тех, кому жаль, что в путеводителе по Альпам не сказано об их старших собратях. Диспут, в который я надеюсь своей книгой внести вклад, ведется с опорой почти исключительно на синоптиков. Даже если это и недостаток, читатели, возможно, скажут спасибо, если книга получит пределы.

Четвертое. Сказанное мной в предисловии к *NTPG* о второстепенной литературе еще уместнее здесь. Количество современных работ по Иисусу и Евангелиям поистине колоссально. Любая серьезная попытка вести диалог хотя бы с небольшой ее частью неизбежно выльется в безбрежное море примечаний. Приходится выбирать собеседников, ссылаясь на остальных лишь там, где это необходимо для аргументации. Если же пытаться учитывать все, что было опубликовано до момента сдачи книги в печать, то в печать ее не сдашь никогда. Поэтому я прошу извинения у тех коллег, труды которых я не смог обсудить подробнее.

Пятое. На анализ некоторых высказываний у меня иногда уходило несколько страниц. Вместе с тем рассмотрение целых эпизодов, бывало, занимало и меньше места. Я не пытался этого избежать, — иначе пришлось бы либо говорить о конкретных высказываниях меньше, чем нужно для аргументации, либо увеличивать анализ эпизодов до размеров монографии. Быть может, перед авторами, как перед тем хозяином виноградника, стоит дилемма: если работники, как кажется, заслуживают разной платы, платить им одинаково или нет? Аргументация в целом, вроде бы, получилась вполне пропорциональной, но о некоторых ее частях этого не скажешь. Что есть, то есть.

Шестое. Относительно метода. При экзегетическом анализе высказываний Иисуса существует, конечно, опасность вычитать из них больше, чем они в себе заключали. Но есть и противоположная опасность, порой посерьезнее. Ведь задача историка при интерпретации текста не сводится к тому, чтобы дать точное значение слов и предложений. Необходимо выявить ассоциации, которые вызывали слова и образы в своем контексте. Подобно антропологам, одновременно изучающим язык и культуру, мы должны учиться слышать в словах и фразах больше, чем позволяют словарные определения. Одно небольшое высказывание может оказаться подобным подзорной трубе, через которую виден большой и сложный мир. Люди, которые, будь то из педантизма или позитивизма, возражают против такой возможности, уподобляются тем, кто говорит, что внутри подзорной трубы не уместятся дома, луга и корабли.

Седьмое. В книге материал расположен в тематическом порядке, а не в соответствии с хронологией синоптиков. Поэтому повторений было не избежать. Например, притча о

винограднике обсуждается несколько раз в связи с разными вопросами. Альтернативой было повторение другого рода, — скажем, говорить о «Царстве Божьем» одно и то же в связи с каждой новой группой текстов. По моей задумке, каждая глава как бы прозрачным слоем наложена на карту или картину. Я хотел, чтобы на эту картину, очерчиваемую в начале части II, читатель мог смотреть сразу сквозь все слои, хотя ради ясности их пришлось добавлять по одному.

Восьмое. В *NTPG* я доказывал: многие евреи I века считали, что они во всех смыслах этого слова находятся «в плену»^[5]. Как видно из приведенных ссылок, в этом мнении я не одинок. Многие ученые и при личной встрече, и в своих работах советовали мне не оставлять этого тезиса^[6]. И все же некоторые с ним не согласны. Я бы не хотел снова заниматься подробными доказательствами и лишь призываю критиков задуматься: поверил бы вдумчивый еврей I века, что обетования Исаяи 40–66 или Иеремии, Иезекииля, Захарии уже исполнились? Что мощь язычества сломлена? Что ГОСПОДЬ вернулся на Сион? Что завет обновлен, а грехи Израиля прощены? Что свершился долгожданный «новый исход»? Что Второй Храм — истинный, окончательный и совершенный? Другими словами, что плен и вправду позади? По-моему, максимум, что у нас есть в этом смысле, — это грандиозные библейские образы в 1 Макк 3:3–9, примененные к победе Иуды Маккавея. Многие книги этого периода выражают сомнение, что Второй Храм — такой, каким должен быть. Некоторые даже не считают его богоданным^[7]. В кумранских текстах кумраниты предстают как *тайный авангард* подлинного возвращения из плена. Подтекст данного утверждения очевиден: остальной Израиль до сих пор находится в плену.

Я не хочу сказать, что в данный период плен служил взятой из прошлого иллюстрацией, *примером* того, как может действовать ГОСПОДЬ. Не был плен и просто *идеей*, типом, образом, полезным для разработки сотериологии, которая «на самом деле» состоит в чем-то еще. Дело в другом. В центре еврейской эсхатологии периода Второго Храма была надежда: хотя случившееся в вавилонском плену (т. е. торжество язычества над Израилем вследствие грехов последнего) еще остается господствующим положением дел, ситуация изменится. Проблему в понимании создает то, что христиане часто думают, будто Библия предлагает вневременную и неисторическую систему спасения. В свою очередь, раввины после 135 года придерживались неэсхатологического подхода. Между тем евреи периода Второго Храма мыслили очень конкретно. И если мы как историки исследуем период Иисуса, то эту конкретность мышления во избежание анахронизма обязательно надо учитывать. В настоящей книге я следую именно такому подходу. Его сила, в частности, в том, что он прекрасно объясняет многие предания об Иисусе. Отмечу: когда я говорю о «конце плена» и тому подобных вещах, то не пытаюсь свести все к единой схеме. Я использую это выражение во многом для краткости, желая привлечь внимание к еврейской надежде периода Второго Храма, — надежде, имеющей сложную структуру и много слоев, — что Бог Израиля снова будет действовать *в его истории*.

Невозможно отблагодарить за помощь всех, кто помогал мне многие годы, пока я писал эту книгу. Однако о некоторых людях, перед которыми я в долгу, сказать необходимо.

Когда я писал в Оксфорде докторскую диссертацию, моим учителем был Джордж Кейрд (Caird). Тогда мы не разговаривали об Иисусе, — только о Павле. Но впоследствии я серьезнее занялся Евангелиями, и именно его книжка «Иисус и еврейский народ»^[8] дала мне ключ к свежему подходу. Я начал развивать эти мысли, но, к сожалению, мы лишь раз обменялись письмами, — его постигла трагически ранняя смерть. Конечно, он согласился бы не со всеми моими выводами, но без его трудов они были бы невозможны.

Нет с нами больше и другого выдающегося исследователя — Бена Мейера (Meyer). Читатель легко увидит его влияние на меня. Он умер после долгой болезни. Известие о его смерти застало меня, когда я уже заканчивал книгу. Его труды, дружба, поддержка, личный пример и совет останутся как замечательное наследие христианина-ученого.

Профессор Чарли Моул (Moule) любезно читал многое из того, что я писал долгие годы, включая различные части этой книги. Его замечания всегда были тонкими, умными, полными эрудиции и очень полезными даже там, где я по-прежнему с ним не согласен. Епископ Роуэн Уильямс (Williams) обсудил со мной большинство принципиальных вопросов, когда мы в конце 1980-х годов совместно вели семинар, посвященный Иисусу. Вижу, что многому я у него научился. Подозреваю, что еще многое я перенял бессознательно. Профессор Оливер О'Донован (O'Donovan) годами обсуждал со мной самые разные вопросы, делаясь мудростью и знаниями, которые по крайней мере для меня были бы иначе недоступны. Преподобный Майкл Ллойд (Lloyd) и доктор Брайан Уолш (Walsh) также много раз обсуждали со мной тему настоящей книги. Их помощь и поддержка были бесценны. Его преподобие Хью Уайбрю (Wybrew), в ту пору настоятель собора св. Георгия в Иерусалиме, предоставил мне комнату в своей квартире. Летом 1989 года, когда я писал первый набросок книги и *NTPG*, он поддерживал меня радостной дружбой и советом. Большие части текста были на этой стадии прочтены профессорами Полом Ахтмайером (Achtemeier) и Ричардом Хейзом (Hays), а также доктором Френсисом Уотсоном (Watson). Все они предложили очень ценные замечания.

Мое пребывание в Иерусалиме стало возможным благодаря щедрости Leverhulme Trust, без чьей финансовой поддержки эта работа не могла бы быть написана так, как надо. Я также благодарен Оксфордскому университету и Вустер-Колледжу за предоставленные мне в 1989 и 1993 годах годовые отпуска. Именно тогда была сделана значительная часть весьма трудоемкой работы. Я благодарен преподобному Майклу Ллойд, преподобному Эндрю Муру (Moore), а также доктору Сьюзен Гиллингем (Gillingham). В мое отсутствие они проследили за различными аспектами моей работы.

Большую и разнообразную помощь мне оказали и другие друзья и коллеги. Некоторые читали и комментировали различные части этой книги. Это в первую очередь доктора Энтони Камминс (Cummins), Эндрю Годдард (Goddard), Сильвия Кисмаат (Keesmaat), Торстен Мориц (Moritz), Питер Хед (Head), преподобный Гран Лемаркан (LeMarquand), профессор Уолтер Уинк (Wink). Некоторые обсуждали проблемы со мной публично. Это в первую очередь профессора Маркус Борг (Borg), Колин Браун (Brown), Кристофер Роуленд (Rowland), Эд Сандерс (Sanders), Доминик Кроссан (Crossan), Джон Ричиз (Riches), Пола Фредриксен (Fredriksen), Джон П. Мейер (Meier), Элизабет Шюсслер Фьоренца (Schussler Fiorenza). Конечно, никто из них не несет ответственности за результат. Некоторых огорчит, что я недостаточно прислушался к их совету. Всем им я выражаю глубокую благодарность.

Возможность опробовать части материала на слушателях в Бонне, Ванкувере, Дареме, Иерусалиме, Кембридже, Личфилде, Лондоне, Лос–Анджелесе, Монреале, Оксфорде, Торонто, Шеффилде и некоторых других местах Британии и Северной Америки была превосходным стимулом и интересной задачей. Я глубоко благодарен слушателям всех этих мест за вопросы, критику и советы. Меня сильно поддерживали многие читатели из разных стран, откликнувшиеся на публикацию *NTPG* и популярной книжки «Кем был Иисус?». Много раз, когда настоящая задача казалась мне слишком тяжелой и неподъемной, я черпал силу в этой поддержке. Надеюсь, они будут не слишком разочарованы результатом.

На разных этапах кропотливой исследовательской работы мне помогли Джейн Камминс (Cummins), Элизабет Годдард (Goddard), Люси Даффел (Duffell), Кэтлин Майлс (Miles), Кэтрин Уилсон (Wilson) и Элисон Тейлор (Taylor). Еще раз глубоко благодарю друзей во всем мире за денежные средства, сделавшие эту помощь возможной.

Я не ожидал, что на конечной стадии перееду на новое место и поменяю работу. Когда же я решил переезжать, то в отличие от некоторых моих друзей не предвидел, до какой степени это задержит настоящий проект. Я благодарен каноникам Личфилдского собора, администрации собора, особенно мистеру Дэвиду Уоллингтону (Wallington), а также многим другим, кто помогал мне адаптироваться к совершенно новой деятельности и, преодолевая трудности, оправдывать ожидания людей, назначивших меня, — продолжать работу над серьезными исследованиями и трудами. Поддержка и воодушевление со стороны епископа личфилдского Его Преосвященства Кита Саттона (Sutton) были выше всяких похвал.

Еще раз благодарю сотрудников SPCK и Fortress, особенно мистера Филипа Ло (Law), мистера Саймона Кингстона (Kingston) и доктора Маршалла Джонсона (Johnson) за их увлеченность проектом, помощь в продвижении его и поразительное терпение при задержках. Редактура мистера Дэвида Макиндера (Mackinder) улучшила текст и уберегла меня от многих погрешностей. Необходимо также отдать дань Стиву Сиберту (Siebert) и его коллегам, которые подготовили программное обеспечение *Nota Bene*, упростившее процесс написания и издания такой сложной книги, как эта.

Автор посвящает книгу с благодарностью и любовью своей жене. Долгое время она несла горести и печали, с ней связанные, ободряла меня и помогала, несмотря ни на что. Она отдала этой работе гораздо больше, чем мы с книгой заслуживаем, и, несомненно, больше, чем я могу выразить словами.

Н. Т. Райт

Дом настоятеля,

Личфилд

14 августа 1996 года

Глава 1. Иисус тогда и теперь

1. Ангелы, великаны и головоломки

У силуэта есть очевидные преимущества по сравнению с полновесным портретом. Силуэт оставляет место воображению — на радость зрителю, иначе теряющему интерес. Возможно, отчасти поэтому в XX веке большинство исследователей Иисуса отошли от создания полновесных портретов. Дело даже не в том, что в таких портретах было много анахронизмов, что они рядили Иисуса в чужие и крайне неподходящие одежды. Они слишком много доказывали, не оставляя, казалось, простора фантазии, раздумью, возможно, даже вере. Не просто неверно, — скучно.

Вместо них мы увидели новый вариант *via negativa*:

Он приходит к нам неизвестным...^[9]

Думаю, что о жизни и личности Иисуса мы почти ничего не можем узнать...^[10]

На самом деле, историку трудно узнать что-либо об Иисусе Христе...^[11]

От нас в основном скрыт образ не только небесного, но и земного Христа... о многих важных вещах [Евангелия] не сообщают^[12].

Написать биографию Иисуса более никому не под силу^[13].

Не надо заблуждаться относительно волнующей, манящей силы этих силуэтов. Не надо отмахиваться от них как от плода циничного неверия. Здесь заметна должная, даже почтительная осторожность ангела, а не неуклюжая спешка глупца (в данном случае — историка). Подобно тому, как многие еврейские ученые предпочитали изучать Талмуд вместо Танаха, раввинов вместо Библии, так христианские богословы XX века тратили больше сил не на Иисуса, а на раннюю Церковь. В конце концов так казалось безопаснее. Эту почти инстинктивную и вполне понятную сдержанность существенно усилил ряд более тонких соображений. Альберт Швейцер страстно желал восстановить идею «колоссального исторического величия» Иисуса вопреки тем, кто подобно Ренану и Шопенгауэру «лишал его ореола, превращая в сентиментальную фигуру»^[14]. Как вместо портрета монарха революционер вешает в классной комнате портрет нового вождя, так Швейцер сорвал сентиментальные портреты и выставил новый рисунок. Рисунок вызывающий и даже шокирующий — Иисус как пророческий гений, загадочный герой, совершенно непохожий на «современного человека», но

зовущий его пройти благородной тропой, приближающей Царство. Вообще—то уже Блейк на 80 лет раньше возмущал спокойствие подобным образом. Но иное дело — слышать такое из уст высокообразованного и уважаемого преподавателя в одной из цитаделей академического богословия^[15].

Бультман, бившийся после Первой мировой войны над многочисленными противоречиями немецкого богословия, стяжал себе, как бы ни хромали его собственные концепции, статус князя среди экзегетов. Бультман со своими последователями, а также Барт, считали, что такой Иисус слишком далек от нас, да и слишком *заблуждался*: желанное Царство не пришло. Они решили восстановить первоначальный облик фрески, сняв даже те слои краски, которыми сам Иисус, дитя своего времени, не мог не окрасить свою подлинную весть. Вневременное содержание вести, расчищенное таким образом, оказалось блекловатым: Творец вечно зовет жить в вере и послушании. Получалось, что от евангельских повествований один толк: они помогают нам узнать о ранней Церкви и евангелистах — о тех, кому мы не можем, да и не должны следовать в стремлении выразить веру в Иисуса, рассказывая истории^[16]. Монументальные богословские построения Барта и Бультмана наложились на страхи простых людей по поводу того, что станет с ортодоксальным христианством в результате изучения истории. И на популярном уровне, и на академическом Олимпе властно правили икона и силуэт^[17].

Для современной новозаветной библеистики Швейцер и Бультман очень важны, пусть даже в отрицательном смысле. И не потому, что они прямо на нее повлияли. У Швейцера никогда не было «школы» последователей, хотя он, казалось бы, заслуживал ее больше, чем Бультман. Дети и внуки последнего еще с нами. Они холят и лелеют собственное наследие, вечно пересказывая свою историю (порой под ошибочной вывеской типа «история современных новозаветных исследований»), словно это единственная семейная история. На манер нелюбимых ими еврейских апокалиптиков они прослеживают линию великих событий от основания своего клана до настоящего момента, когда, как предполагается, произойдет окончательное откровение — на каком-нибудь большом семинаре или коллоквиуме... Но нет, Швейцер и Бультман важны по иной причине. Они увидели, возможно, яснее, чем кто-либо в XX веке, общую форму новозаветной головоломки и характер проблем, связанных с ее решением. Они сформулировали фундаментальные гипотезы, оставив их проверять, развивать и дорабатывать меньшим светилам, чем они. Это великаны, два колосса, возвышающихся над мирком научных статей, семинарских докладов и текстуальных вариантов.

Перед нами (историческая по преимуществу) головоломка, составная картинка-загадка. Загадка довольно необычная, поскольку форма кусков не определена: кусочки приходится подрезать и подравнивать, чтобы они друг другу соответствовали (ни один нельзя убрать). Внешние границы, о которых много спорят, — дохристианский иудаизм и Церковь II века. Кусочки в середине нужно сложить так, чтобы вся картинка обрела исторический смысл. Как возникло это новое движение, и почему оно возникло именно так? Центральные кусочки — это, несомненно, Иоанн Креститель (или он относится к дохристианскому иудаизму?), Иисус, ранняя Церковь, Павел, основанные Павлом и другими церкви, прочие новозаветные авторы, особенно Иоанн (или он относится к Церкви II века?). Форма любой из частей головоломки влияет на форму остальных и, наоборот, будет определяться формой остальных. То, что мы говорим об Иисусе, тесно переплетено с тем, что мы говорим о I веке в целом. Поэтому в *NTPG* (части III и IV) я достаточно подробно остановился на I веке.

У науки XX века было по крайней мере одно большое преимущество перед своими предшественниками. С Вайса и Швейцера (рубеж XIX–XX веков) ученые осознали, что Иисуса

следует осмысливать в его еврейском контексте. Старый же «поиск» (XIX век) в этом смысле оказался способен лишь на резкое противопоставление: у евреев была неправильная религия, а Иисус принес религию правильную^[18]. Соответственно, ученые, подрезая те связанные с Иисусом кусочки, которые казались чересчур еврейскими и этнически ограниченными, оставляли Героя как основателя великой, универсальной, «духовной» религии, столь благородно возвращенной отныне протестантством, по крайней мере, со времени Канта и Гегеля. Остальные фрагменты головоломки тогда встают на место. Вайс и Швейцер правильно указали: историческая картинка-загадка должна изображать Иисуса как еврея I века, чьи слова и дела другие евреи I века способны были понимать. Это базовый момент. И если мы претендуем на разгадку исторической проблемы, нам от него не уйти.

Но как развивать эту мысль? Ученые до сих пор не пришли на этот счет к единому мнению. Как мы увидим далее, взаимосвязь Иисуса со своим еврейским контекстом — первый вопрос, который встает при любой серьезной попытке историка понять Иисуса. На мой взгляд, здесь есть еще недостаточно разработанные возможности, позволяющие более корректно в научном плане продумывать центр головоломки и в конечном счете по-новому и более удовлетворительно решать головоломку в целом.

Великаны, узревшие головоломку и предложившие такие осторожные и как будто негативные ответы на нее, не интересовались историей ради нее самой. Хотя некоторые ученые называли себя «просто историками», мы уже показали в *NTPG*: «просто истории» не существует. Реконструкции христианства I века, сделанные Швейцером и Бультманом, по своему замыслу должны были быть значимыми для современной христианской веры и жизни. Иисус Швейцера был примером для всех, кто подобно самому Швейцеру отдал себя вопреки кажущемуся безумию такого предприятия делу Царства. Швейцер считал, что сама история, в которой попытка Иисуса не удалась, толкает нас на этот неисторический шаг активной реинтерпретации^[19]. Фактически Швейцер на десятилетия предвосхитил один из ключевых элементов знаменитой бультмановской программы «демифологизации»: отделить от «подлинной» вести наносное, *а затем это наносное отбросить*. Для Бультмана Иисус был в некотором смысле еще более «неизвестным», чем для Швейцера: «личность» бультмановского Иисуса узнать принципиально невозможно. У Швейцера же именно личность Иисуса шокирует. Швейцер думал, что его предшественники просто неверно нарисовали портрет, а Бультман, — что портрет нарисовать вообще нельзя. Бультман ограничился силуэтом: Иисус, учитель экзистенциального решения, взывает ко всем, кто (подобно Бультману) живет среди социального хаоса, кому нужно доверять своему Богу, каждодневно идти за Ним, даже не видя во мраке настоящего, что случится в будущем. Для полноты картины Швейцеру и Бультману требовалось показать, как Павел воспринял христианство в том виде, в котором Иисус его оставил (каком именно — Швейцер и Бультман расходились), и помог ему обрести востребованность в языческом мире.

Даже там, где симпатий к подобным взглядам не было, почти все книги об Иисусе содержали скрытую предпосылку: когда мы выясним наконец, каким был Иисус, мы найдем драгоценнейшую жемчужину, скрытое сокровище, которое поможет нам в жизни; даже если Иисус окажется обычным и заурядным человеком, будет толк: мы отринем наглые требования Церкви. Никакая история, в том числе и эта, не пишется в вакууме. Поэтому перед нами лежит вторая головоломка, так или иначе связанная с первой. Она состоит из вопросов, которые задают не только христиане, но и все, кто хочет включить в свое мировоззрение столь явно привлекательную фигуру, как Иисус: во что верить? Как жить в современном мире? Лично я от этих вопросов не уйду и не делаю вид, что они меня не интересуют. В свое время я попытаюсь

на них ответить. Будем, однако, помнить: эти головоломки хоть и связаны, но все же разные^[20].

Наследие великанов, однако, толкало к мысли, что взаимосвязь между головоломками («кем был Иисус?» и «а нам—то что?») выглядела чрезвычайно слабой. То, что связать их нужно, — это ясно (по крайней мере всем без исключения авторам, которых я знаю). Как это сделать — неясно. Поэтому книги об Иисусе часто получались непоследовательными. Типичный пример — фундаментальный труд Эдварда Схилебекса. Схилебекс тратит сотни страниц, изучая Иисуса просто как человека, а в конце без особой связи с предыдущим обсуждением переходит к исповеданию веры в Иисуса как Сына Божьего^[21]. Этот раскол между историей и богословием довлеет над современными западными авторами всех мастей, от крайне ортодоксальных до крайне радикальных. Все они считают, что увязать историю и богословие трудно, а то и невозможно, особенно, когда речь идет об Иисусе^[22]. Либо мы заранее принимаем «божественность» Иисуса (обычно рассуждают так, словно понимают слово «божественность»), — тогда исторический труд о нем «должен» это отражать, и портрет становится иконой, полезной для верующего, но на свой прообраз едва ли похожий. Либо мы занимаемся сухим историческим исследованием, со страхом или надеждой ожидая, что вот-вот «опровергнем» или, во всяком случае, поставим под большой вопрос ортодоксальное богословие. Не нравятся обе возможности, — можно ограничиться силуэтом. Тогда и угрозы вере не будет, и нежелательных компромиссов. Другой вариант, — не вдаваясь в объяснения, перебежать с одной стороны на другую. В настоящей книге я придерживаюсь мнения, что разрываться на части необязательно. Принципиальный исторический анализ (свободно исследующий события в Палестине I века) и принципиальный богословский анализ (свободно исследующий, что такое «Бог» и «божественность») могут сосуществовать, причем особенно в обсуждении Иисуса. Если в результате окажется, что нам нужна новая метафизика, ничего страшного. Будет приятно, если хоть раз историки и богословы зададут направление философам, а не наоборот^[23].

Здесь необходимо сделать замечание, которое перекликается с тем, о чем я говорил в *NTPG* (часть II). Часто думают, что «вера» должна быть мостом между тем, что может узнать/«доказать» историк, и тем, что «должно оказаться истинным», если христианству суждено выжить (или, *mutatis mutandis*, быть модифицированным/трансформированным). До такого-то места, говорят нам, нас доводит история, дальше идем с помощью веры. Но ведь это неверно. Любому историку требуется воображение. Иначе как он будет реконструировать прошлое? Только из стопроцентных доказательств картину происшедших событий, образ исторических личностей не создашь, такого рода доказательств обычно слишком мало. Чтобы от имеющихся свидетельств перебраться к полновесной реконструкции, нужен прыжок — прыжок веры, если угодно, но «веры» не в христианском смысле слова. Поэтому интереснее всего взаимосвязь не между «историей» (понимаемой в позитивистском смысле как доказуемая серия событий, собрание математически точных данных) и «верой» (понимаемой как скачок во тьме через пропасть, где таких данных нет). Интереснее всего взаимосвязь между реальной историей (во всей проблематичности гипотетической реконструкции) и реальной верой (во всей ее славе как подлинного доверия Богу, глубоко лично вовлеченного, по христианской вере, в исторический процесс). Это соотношение (между реальной историей и реальной верой) нельзя предрешить заранее. Нужно оставить место для разработки его в процессе решения исторической задачи.

Нравится нам это или нет, мы наследники и преемники великанов с их головоломками. Если мы отвергнем ангельскую осторожность их классических силуэтов, то не потому, что не согласны с их вопросами, а потому, что взяли идти дорогой исторического исследования. Мы отдаем себе отчет, что это выглядит глупо, что мы рискуем. И все же мы попытаемся создать

портрет. На самом-то деле, как я уже говорил в *NTPG*, это далеко не так глупо, как обычно считалось в науке XX века. Далее мы увидим, что глупцов вроде меня за последнее время прибавилось, большую часть пути я буду в хорошей компании. Конечно, кто-то может спросить, слегка расширив спектр сомнений Нафанаила: «От Истории может ли быть что доброе?». На это я могу ответить лишь словами Филиппа: «Пойди и посмотри»^[24].

Можно еще взять образ из очень известной притчи Иисуса — притчи о блудном сыне. Допустим, что блудный сын — это Просвещение, а его старший брат — «ортодоксальный» христианин. Блудный сын отверг предания христианской ортодоксии и отправился в далекую страну исторического скептицизма. Старший брат, никогда по поводу исторических проблем не волновавшийся и от традиционных взглядов не отходивший, сердит и подозревает неладное. Что если младший брат неожиданно вернется? Что если, — даже трудно представить, — в честь его возвращения будет праздник?

Многие нынешние старшие братья выбрали не портрет или силуэт, а икону. Божественный Спаситель, которому они молятся и которого чтут, не имеет прямого отношения к палестинскому миру I века, и им это даже нравится. Если он и жил, то был личностью весьма странной. На нем белые одежды (на окружающих — сероватые). С лица не сходит благочестиво торжественное и чуть отсутствующее выражение. Именно такой иконой викторианское благочестие пыталось отвечать на рационализм Просвещения — с уступкой, вполне возможно, в главном: Иисус и чтимый Христос не один и тот же. Порой сюда вводят силуэт: «Мы чтим икону ("Христа Веры"), ибо знаем: если мы будем искать портрет ("Иисуса Истории"), то получим расплывчатый силуэт или просто неверную картинку»^[25]. Люди, в библеистике не искушенные, выбирают икону еще и потому, что читают Евангелия вне их исторического контекста. Например, выражение «Сын Божий» истолковывается ими так, словно не только ученики Иисуса, но даже Каиафа на суде вкладывал в него целиком никейский смысл. Другой пример — во фразе «Сын Человеческий» видят указание на полное человечество Иисуса (в отличие от его «божественности»). Конечно, иконы и вправду могут укреплять веру там, где другие средства не годятся. Но их нельзя путать с реальностью. Подлинные иконописцы это понимают и рисуют соответственно. (Я не против икон, я только объясняю, чем они отличаются от изображений реальности.)

Итак, мне не стыдно сказать, что эта книга — об Иисусе. Последнее время вопрос «кем был Иисус?» часто испытывает ум и воображение людей: в театре и кино, науке и популярной литературе рождаются все новые и новые зарисовки и портреты, обычно тревожа простых христиан, выбравших икону или силуэт, предоставленный крупными богословами^[26]. Об Иисусе почти всегда высказываются одобрительно, хоть и по совершенно разным, часто даже взаимоисключающим причинам. Его вворачивают для поддержки различных социальных или политических программ, для укрепления строгой нравственности или для освобождения от старых норм. Но не исчезает вопрос: о *каком* Иисусе мы говорим?^[27] Не исчезает и впечатление, что здесь есть и более глубокий вопрос: о *каком Боге* мы говорим? Потому-то вопрос об Иисусе так или иначе очень важен в современном богословии и церковной жизни. Предполагается, что ссылка на него решает спор.

Но если мы ссылаемся на Иисуса, в какой момент настает пора для соломонова решения? Весь смысл того, что мы помещаем Иисуса в центр религии или веры, состоит именно в том, что это *Иисус*. Не какой-то шифр, странная и похожая на силуэт Christ-figure или икона, а тот самый Иисус, которого знают новозаветные авторы, который родился в Палестине в правление кесаря Августа и был распят вне Иерусалима при его преемнике Тиберии. Христианство апеллирует к истории, к истории оно и должно идти^[28]. То обстоятельство, что полученные ответы могут

изменить наше мировоззрение, даже нас самих, не должно удерживать от поиска.

2. Процедура

Несколько слов о плане книги. Сначала мы кратко рассмотрим важные работы по Иисусу, написанные за последнее столетие с лишним. Этому будет посвящен остаток данной главы. Историю поисков исторического Иисуса можно найти во многих работах, и мне относительно мало есть, что добавить к другим пересказам^[29]. Однако без обзора не обойтись. Он ориентирует людей, незнакомых с предметом, стреляным же воробьям покажет, в каком месте карты находится моя собственная гипотеза. Затем, во 2-й и 3-й главах, я подробнее скажу о научных работах последних десятилетий. За это время ситуация сильно изменилась, многие ученые отказались от *via negativa* в пользу исторического реализма. Результат, правда, часто получался по-своему негативным. Полновесных портретов много, но они не всегда объясняют, почему ранняя Церковь не просто чтит память об Иисусе, но и говорила о нем поразительные и уникальные вещи. В 4-й главе мы, начиная с анализа одной из притч, рассмотрим некоторые ключевые вопросы, решать которые будем далее. Эти четыре главы завершают часть I, подготавливая почву для последующей позитивной реконструкции.

Большую часть данной книги составляют части II и III. В них я последовательно аргументирую собственное понимание жизни Иисуса. Сначала я покажу, что общественная роль Иисуса — это роль пророка, возвещающего «Царство» израильского Бога. Об этом достаточно подробно пойдет речь в части II, с использованием категорий, развивавшихся в *NTPG*: деятельность (глава 5), рассказ (главы 6–8), символ (глава 9) и вопрос (глава 10). Так мы в общих чертах наметим образ мысли Иисуса, свойственную ему разновидность тогдашнего еврейского мировоззрения^[30]. Здесь мы первый раз рассмотрим значительную часть синоптического материала. Затем я покажу (часть III), что за общественной деятельностью Иисуса стояла комплексная, но абсолютно когерентная система целей и взглядов. Была не одна «мессиянская тайна» (как иногда думают), а целых три взаимосвязанных тайны. Из этих тайн ученики более или менее поняли первую, касавшуюся того, как Иисус понимал свою роль по отношению к Израилю (глава 11). Вторая тайна связана со способом реализации его замыслов. Иисус пытался рассказать об этом ученикам, но они его не поняли (глава 12). Третья тайна — это взгляд Иисуса на самого себя. Она могла сообщаться лишь в завуалированной форме. Однако ряд фактов без нее не объяснишь (глава 13).

Здесь мы подходим к моменту смерти Иисуса. Перед историком встает вопрос: почему возникла ранняя Церковь, и почему она обрела именно такую форму? Поначалу я собирался включить эту тему (и во многом тему Пасхи) в настоящую книгу. Однако для этого не хватило места. Пришлось отложить задачу до другого раза. Все же, по-моему, это не ослабляет моих аргументов. В конце концов данная работа — о том, что было до распятия: о мировоззрении Иисуса, его целях и взглядах.

Остается вопрос: какое значение имеет этот портрет Иисуса — исторически конкретный, связанный с определенным временем, отчасти чужой — для развившейся затем Церкви, для мира. (Кто-то решит, что сама постановка вопроса — признак академической слабости. Скажу одно: все известные мне авторы исследований об Иисусе знают, что их работа так или иначе актуальна и что лучше смотреть в лицо факту, чем претендовать на беспристрастность и «объективность».) Я серьезно размышлял над этим многие годы и теперь, кажется, отчасти понимаю, в каком ключе нужно действовать. В последней части книги я дам лишь некоторые намеки — в надежде, что впоследствии смогу поговорить об этом подробнее^[31].

Может статься, будут люди, которые согласятся с моими историческими выводами, но интерпретируют их иначе. Я буду только рад предложениям, поскольку мои собственные выводы меня слегка тревожат: мне лично с ними некомфортно. Последнее, впрочем, несколько утешает: может, это знак того, что я и вправду серьезно обдумал последствия своих гипотез? Подобные замыслы иногда окарикатуривают: ученый–мечтатель в гордом уединении изобретает фантастические теории. Но если ты всерьез взялся следовать аргументации, куда бы та ни привела, тебе придется выползти из одиночества, вдумываться в замыслы Творца о всем мире и считаться с тем, что эти замыслы могут ниспровергнуть множество кабинетных аксиом. Поэтому карикатура не вполне справедлива.

Итак, мы беремся за исторический труд. Поскольку им много занимались и до нас, необходимо посмотреть, что делали наши предшественники.

3. «Поиски» и их польза^[32]

(i) Иисус в истории

Вслед за Швейцером обычно думают, что «поиск исторического Иисуса» начал в XVIII веке Германн Самюэль Реймарус. В этом есть доля правды. Но для истории предмета не менее важны деятельность и богословская позиция реформаторов XVI века^[33]. Как известно, они хотели, чтобы Церковь основывалась только на Писании, при буквальном его понимании. Однако им не удалось сделать так, чтобы буквальный смысл *Евангелий* давал стоящие богословские результаты^[34]. Когда требуется ясное, «вневременное», доктринальное и этическое учение, приходится, казалось реформаторам, обращаться к посланиям. Но чтобы находить «вневременные истины» в Евангелиях, нужно отказаться от рассмотрения их в буквальном смысле (т. е. в контексте). Нужно видеть в Евангелиях собрания высказываний Иисуса, затем читать их как своего рода мини–послания. Что касается описываемых событий, то в них нужно видеть столкновение ложной религии (фарисеев как прообраза легалистов и формалистов XVI века) и истинной религии (предлагаемой Иисусом). Кульминация всего — смерть и воскресение Иисуса (событие, о котором Евангелия действительно свидетельствуют). Однако в распятии видели не казнь опасного, мешающего евреям и римлянам человека, а божественный акт спасения, через который навсегда отпускаются грехи мира.

Однако этот божественный акт мало связан с более ранними событиями в жизни Иисуса. Казалось, что раз кульминация Евангелий — распятие, они важны разве что как объяснение причин казни: противление, мол, вызвала проповедь любви и благодати. Казнь Иисуса была включена Богом в схему спасения, которая к историческим причинам отношения не имела. На вопрос «почему Иисус умер?» у реформаторов были очень подробные ответы. Хуже обстояло с тем, почему Иисус *жил*. Их преемники до сего дня с этим вопросом не справились. Но вопрос — то никуда не девался. Мы слышим: «Чтобы дать четкое нравственное учение, чтобы прожить образцовую жизнь, чтобы подготовиться к искупительной смерти». Если других объяснений нет, будет простительно сказать, что объяснения хромают. Как мы увидим далее, такой ответ не согласуется с тем, как сам Иисус понимал свое призвание и свою деятельность.

Не будет преувеличением сказать, что ортодоксия (как она представлена во многих популярных проповедях и письменных трудах) не имеет четкого представления о цели служения Иисуса. Для многих консервативных богословов было бы достаточно, если бы Иисус родился от девы (в любой момент человеческой истории, возможно, в любом народе), прожил безгрешную жизнь, умер искупительной смертью и через три дня воскрес. (В некоторых случаях основным

значением этого будет вывод: вся Библия истинна.) Тот факт, что среди этих событий Иисус говорил и делал определенные вещи, например, проповедовал замечательное нравственное учение и досаждал некоторым современникам, входит в такую ортодоксальную схему просто для удобства. Получается, что Иисус — это смесь Сократа (разбивающего софистов) с Лютером (противостоящего папистам). Его служение слабо связано с его смертью. Но, если вдуматься, это неубедительно. Допустим, что главной целью служения Иисуса было умереть на кресте. Тогда выходит, что он боролся с истеблишментом, только чтобы его распяли, чтобы реализовалась абстрактная богословская схема. Служение и смерть оказываются чистым ухищрением.

Как мы уже сказали, по тем же причинам реформаторы со своими преемниками лучше толковали послания, чем Евангелия. Лютер и другие из всех сил старались осмыслить, скажем, послание к Галатам как целое и соотнести его со своим временем. Однако они почти не пытались так же подойти, например, к Евангелию от Матфея. Они не задавались вопросом, почему евангелисты не просто собрали интересные и полезные предания об Иисусе, но и соединили их в то, что весь мир считает последовательным повествованием, рассказом. Мы видим, таким образом, две слабости: они пренебрегали богословским значением служения Иисуса и недостаточно серьезно относились к Евангелиям в их нынешнем виде, т. е. как к *рассказам*. Эти слабости, как я надеюсь показать далее, — в числе основных причин нынешней путаницы, и от них можно и нужно избавиться.

Таким образом, реформаторы уделяли особое внимание не истории Иисуса как таковой, а ее благим результатам. «Это значит знать Христа, знать его дары... Если человек не знает, зачем Христос вочеловечился и был распят, что пользы ему от знания истории жизни Христа?»^[35] Конечно, здесь не сказано, что изучать жизнь Христа невозможно или не нужно. Автор просто переключает наше внимание с нее на абстрактное (а потому, казалось бы, легче применимое) учение о воплощении и искуплении. Словно специфика, историческая неповторимость Евангелий угрожает акценту на *pro te* благовестия. Разрыва с историей хотели не все реформаторы. Но случился он у всех. Они основали новые церкви, имеющие, как предполагалось, преемство с Христом и апостолами (возможно, и с отцами церкви), но не со средневековой Церковью. Произошел и другой разрыв с историей, на сей раз в самом сердце веры. Преемство с Христом стало означать равнодушие к реальному Иисусу, его еврейству, его целям и задачам. Здесь не место обсуждать, почему реформаторы избрали именно эту линию поведения, да у меня и не хватает компетентности для такого анализа. Достаточно отметить обоснованность утверждений поздних лютеран (например, Келера и Бультмана) о том, что они продолжают традицию реформации, отдавая предпочтение «историческому, библейскому Христу» (а не «так называемому историческому Иисусу») или же снимая налет еврейской апокалиптической мифологии на вневременной призыв к Решению. Кое-что тревожит: богослов как будто презирает историка, старший брат отвергает вернувшегося блудного сына^[36].

После реформации и католики, и протестанты обычно использовали Евангелия как этические или доктринальные руководства, источники назидательных рассказов или вкравшихся за спиной *sensus literalis* аллегорий. А что, мол, еще с ними делать? Внимание направлялось на другое — на создание, развитие и защиту (доводами и силой) «христианских» обществ, на насущные богословские и практические вопросы. Для Церкви, так или иначе контролировавшей значительную часть Европы, Иисус был божественным Христом, искупившим мир, — Тем, чья власть, через папу или проповедника, проявляется на благо мира. Торжествовала икона, и никто не спрашивал, похож ли изображенный на ней Христос (от имени которого творилось столько добра и зла) на Иисуса (предполагаемый прообраз). Не спрашивал никто — до Реймаруса.

Меня, как и реформаторов, волнует богословская сторона вопроса. Однако я гораздо выше, чем они, оцениваю роль истории жизни Иисуса для богословия и герменевтики. Поэтому я могу

лишь приветствовать возникновение критического направления, привлечшего внимание протестантских церквей к той самой истории, которой около двух столетий столь удобно пренебрегали.

(ii) Возникновение критического направления: от Реймаруса до Швейцера

Реймарус (1694–1768) был великим иконоборцем. Лессинг опубликовал его трактат «О целях Иисуса и его учеников» уже после его смерти (1778г.). Нельзя сказать, чтобы из жизнеописаний Иисуса, проанализированных Швейцером, это — лучшее. Реймарусу, однако, обычно ставят в заслугу то, что он первым бросил вызов господствующему мифу, или по крайней мере то, что его вызов первым был услышан^[37]. Недавно Колин Браун показал, что на Реймаруса нужно смотреть в свете английского деизма, создавшего благоприятный климат для таких сомнений^[38]. Реймарус работал не в вакууме и не для вакуума. Напротив, он остро реагировал на основную традицию своего времени. Эта традиция (европейское христианство, особенно континентальное протестантство) имело свою точку зрения на Иисуса и Евангелия. Реймарус решил ее опровергнуть. Похоже, что он хотел извести христианство (каким он его знал) на корню, показав, что оно строится на искажении фактов или фантазии. Иисус был еврейским реформатором, становившимся все более фанатичным и политизированным. Он потерпел неудачу. Его крик богооставленности на кресте знаменовал крах надежд на заступничество Бога. Ученики прибегли к другой модели Мессианства, объявили, что Иисус «воскрес», и ждали, что их Бог вот-вот положит миру конец. Они тоже разочаровались, но не стали предаваться отчаянию, а основали раннюю Католическую церковь. Тезис Реймаруса до смешного прост. История уводит от богословия. Иисус был просто еврейским революционером, Евангелия же это замолчали в интересах новой религии. Отправляйтесь к истокам, — и вы увидите, что ваша вера (и основанный на ней европейский образ жизни) основана на неудавшемся Мессии и лживом Евангелии. Таким образом, «поиск» в самом своем начале заявил о себе как об антибогословском, антихристианском и антидогматическом направлении. Первоначальным намерением было *не* найти Иисуса, на котором можно было бы основать христианскую веру, а показать, что вера Церкви (в ее тогдашнем понимании) не может строиться на Иисусе из Назарета. Следует понимать, что постреформационная Церковь была чрезвычайно уязвима для таких нападков. Реймарус лишь использовал разрыв между историей и верой (предполагающийся, например, в приведенных словах Меланхтона). Он говорил, что Евангелия отражают не историю, а лишь раннехристианскую веру, которая на реальных фактах не основана. Нельзя сказать, что такая постановка вопроса в принципе неправомерна. Швейцер, скажем, считал, что Реймарус ошибается, истолковывая эсхатологию Иисуса в чисто политическом смысле, но прав в своем указании на веру Иисуса в скорое исполнение израильских чаяний. Мои собственные возражения Реймарусу аналогичны, только шире: Иисус не поддерживал еврейское национальное сопротивление Риму, — он считал его ошибочным. Но Иисуса, несомненно, нужно осмысливать в его историческом контексте. Постольку поскольку реформаторы этого не делали, Реймарус или кто-то вроде него не просто враг христианства, но (вопреки его собственным намерениям!) подлинный реформатор христианства. Я, конечно, не солидарен с Реймарусом и другими мыслителями Просвещения в их нападках на христианскую ортодоксию, я просто считаю, что Просвещение таит в себе для христианства не только угрозу, но и позитивные возможности. Когда вернется блудный сын, старшему брату лучше не слишком важничать.

Многие полагают, что первые «жизнеописания Иисуса» пытались вернуть Церковь к исторической реальности. Ничего подобного! Они пытались показать историческую реальность людям, чтобы те при виде такого неприглядного зрелища отвернулись от ортодоксального богословия и обрели новую свободу. На историю смотрели затем, чтобы потом обратить взор прочь — на другую сторону лессингова «уродливого рва», на вечные истины разума, незапятнанные случайными фактами повседневных событий (даже таких необычных, как явление Иисуса)^[39]. Оглядываясь назад два века спустя, интересно посмотреть, что в этих попытках не удалось. Оказалось, что история содержит больше того, что предполагали идеалисты. Именно в этом смысле Реймарус, вопреки самому себе, был подлинным реформатором веры. Он сорвал завесу, думая обнажить нищету христианских истоков. На деле его призыв привел к тому, что в абсолютной исторической специфичности истории Иисуса мы теперь способны увидеть скрытое сокровище Евангелия. Чтобы его купить, нам, возможно, придется продать все (не в последнюю очередь метафизику Лессинга). Невозможно одно — задернуть завесу обратно. Выходит, что Реймарус оказал нам великую услугу. Его собственный исторический подход небезупречен, но и его ошибка в итоге оказалась счастливой.

Такое скажешь не обо всех, кто работал в период между Реймарусом и Швейцером. Историю этого периода исследований часто пересказывают, и мне нет нужды подробно на ней останавливаться. Давид Фридрих Штраус (1808–1874) в своей знаменитой «Жизни Иисуса» (1835) попытался согласовать христианство с рационализмом и философией Гегеля. Он априорно исключил чудеса и без труда поднял на смех многие ортодоксальные попытки их рационалистически объяснить^[40]. Не менее знаменитая «Жизнь Иисуса» (1863) Эрнеста Ренана (1823–1892) — зенит либеральных «жизнеописаний». Она явила миру бледного и вневременного Галилеянина, которого уже следующее поколение отвергло как слишком эфемерного и сентиментального для нужд «прекрасного нового мира»^[41].

Наиболее резко критиковал такие либеральные портреты Швейцер. Реймарус, думал Швейцер, правильно рассматривал Иисуса в контексте иудаизма I века, но ошибочно видел в Иисусе революционера. На самом же деле Иисус разделял со своими современниками «апокалиптическое» ожидание скорого конца мира. Швейцер блестяще проанализировал труды других ученых. Этой критике под стать лишь дерзость и отвага, с которой он нарисовал собственный силуэт Иисуса. Узнать Иисуса можно, лишь повинаясь его требованиям; это Иисус совершенно непохожий на все наши ожидания. Сам он считал себя Мессией, в то время как другие могли видеть в нем Илию. Он был уверен, что Бог вмешается, и конец миру наступит еще при его жизни. Он грезил нереальной мечтой о Царстве, которое придет в завершение мировой истории. Этого не случилось, огромное колесо истории не повернулось, тогда он бросился на него, был смят, но все же повернул его. Он взял на себя Великую Скорбь, которая должна была постигнуть Израиль и весь мир. Мост между его жизнью и христианством — его личность: он возвышается над историей, зовет людей идти за ним, меняя мир. Самый крах его надежд освобождает их из еврейских уз, чтобы стать в новом обличий надеждой мира. Основные линии силуэта, нарисованного Швейцером, и почти век спустя не утратили четкости^[42].

До известной степени Швейцер преуспел. Его основные идеи так или иначе приняли на вооружение почти все западные авторы, писавшие об Иисусе. При всей своей странности эти идеи звучали убедительно, пожалуй, даже убедительнее, чем следовало бы. Внимание людей было приковано, они решили, что видят Иисуса, ибо Швейцер умел нарисовать перед ними темнеющее апокалиптическое небо, сокрытые и раскрываемые тайны, странную тень грядущего катаклизма, силуэт креста на холме; ибо люди слышали с Швейцером в странных требованиях Иисуса к ученикам вечный призыв к послушанию, борьбе, страданию и наконец познанию. Те,

кто не принял швейцеровский образ во всей полноте, сделал это, возможно, не только по научным соображениям, но и потому, что этот Иисус выдвигал очень большие требования. В конце концов многие другие работы, которые не выше в научном отношении, имели большую популярность.

Моя собственная гипотеза находится в неоднозначном отношении к «старому поиску». Учитывая неоднозначность самого «старого поиска», едва ли приходится этому удивляться. С одной стороны, авторы XIX века в основном принимали брошенную перчатку, создавая жизнеописания Иисуса, которые, будучи вроде бы исторически небезосновательны, сохраняли видимость если не богословской, то религиозной значимости. Я тоже хочу писать работу, не забывая о возможном «значении» событий^[43]. С другой стороны, историки XIX века часто игнорировали еврейство Иисуса, изо всех сил пытались его универсализировать, превратить в учителя вечных истин, не связанного с конкретным историческим временем. Эта линия служила интересам романтико-идеалистического понимания Иисуса. Соответственно, подавляющее большинство их исторических суждений приходится менять. Подобно им я хочу заниматься и историей, и богословием. Но их руководящая герменевтическая программа с вытекающим из нее историческим методом такова, что я просто не могу идти в одном направлении с ними.

Сам Швейцер ясно сознавал, что на рубеже веков перед исследователем Иисуса стоит нелегкий выбор. Его позицию хорошо иллюстрирует название его последней основной главы: «Радикальный скептицизм и радикальная эсхатология». Иначе это можно представить как выбор между подходами Вильяма Вреде и самого Швейцера^[44]. Поскольку и перед нами в конце XX века стоят похожие проблемы, имеет смысл на этой дилемме чуть-чуть остановиться.

Вреде и Швейцер, каждый по-своему, разрабатывали основной тезис Реймаруса. Оба считали, что результат исследований исторического Иисуса будет сильно отличаться от того, что предполагает или желает основное направление ортодоксии^[45]. Но дальше их пути разошлись. В своей книге «Мессиянская тайна» Вреде пошел дальше Реймаруса: все, что нам известно об Иисусе, — он был галилейским учителем или пророком, делал и говорил поразительные вещи, а потом был казнен^[46]. Евангелие от Марка — это богословски мотивированная выдумка, родившаяся в ранней Церкви, и без того существенно отошедшей от замыслов Иисуса. Швейцер, соглашаясь с Реймарусом, что Иисус принадлежит к еврейскому миру I века, настаивал, что релевантный контекст — не революция, а апокалиптика. На этом основании он включил в свой набросок гораздо больше евангельского материала, чем Вреде, и гораздо тоньше разработал концепцию того, как происходило развитие ранней Церкви от Иисуса до написания Евангелий.

Если четко уяснить себе различие в этих позициях, можно понять, по каким двум магистральным путям шли критические работы об Иисусе в конце XX века. *Wredestrasse* настаивает: об Иисусе известно относительно мало, Евангелия же и в общем, и в частности часто отражают только проблематику ранней Церкви. *Schweitzerstrasse* помещает Иисуса в контекст апокалиптического иудаизма, постулируя гораздо большую преемственность между Иисусом, ранней Церковью и Евангелиями, учитывая, конечно, существенное различие в исторических обстановках. Эти два направления достаточно четко идентифицируемы, чтобы можно было разделить современные работы на две основные группы, которые мы рассмотрим соответственно в главах 2 и 3. Естественно, в наше время каждая *Strasse* превратилась в *Autobahn*, по которому движется с разной скоростью, по разным рядам и в разных направлениях масса народа^[47]. Возле магистралей появилось много боковых дорог, станций техобслуживания и мест для пикников. Некоторые авторы попытались соединить эти магистрали, но различие между ними, как мы увидим, просматривается четко. А именно: знаем ли мы об Иисусе

довольно мало, причем евангельский портрет большей частью неверен (Вреде)? Или Иисус был апокалиптическим пророком, а Евангелия, каждое в своем контексте, отражают многое из его вести о Царстве (Швейцер)?

(iii) От отсутствия поиска к новому поиску: от Швейцера до Схилебекса.

Итак, Швейцер — поворотный пункт в истории «поиска». Он нанес столь сокрушительный удар старому «поиску» (предложив, в свою очередь, шокирующую альтернативу), что целых полвека серьезным ученым было трудно вернуться к истории, рассматривая Иисуса. Это был период великого *via negativa*, когда богословы хранили об Иисусе благоговейное молчание, с которым в иных традициях подходят только к Богу ^[48]. В этом направлении высказал свой протест еще в 1892 г. Мартин Келер: в центре богословия должен быть проповедуемый Христос; если Иисуса (а значит, и истинного Бога) можно познать только через историю, то историки превратятся в священников ^[49]. (На самом деле Келер, похоже, оставляет проповедников под контролем.) В 1926 г. Бультман выпустил книгу, где отбрасывал апокалиптическое убранство проповеди Иисуса. Веру в будущий мир он считал принятием желаемого за действительное и превратил эсхатологию Иисуса в эсхатологический призыв к Решению ^[50]. Подобно Швейцеру, Бультман отринул либерального протестантского Иисуса XIX века ^[51]. В отличие от Швейцера он считал, что на основании имеющихся письменных документов личность Иисуса не восстановить, да и в любом случае богословию от этого толку нет ^[52]. Евангельские повествования — в основном выражение веры в «воскресшего Христа», спроецированное назад, в его земную жизнь. Они отражают не столько историческую реальность, сколько веру Церкви. В любом случае Иисус разделял примитивное и мифологическое мировоззрение своего времени, которое всякому желающему найти «подлинную» суть его учения приходится отслаивать (путем «демифологизации»). Мост между Иисусом и жизнью Церкви — в проповеди Слова ^[53]. С одной стороны, Бультман историческим Иисусом практически не интересовался, с другой, — он желал на всякий случай иметь Иисуса на своей стороне. Из-за применяемого при реконструкции жизни Иисуса «критерия, основанного на различии», его Иисус оказался отделенным и от своего еврейского контекста, и от послепасхальной Церкви. Фактически Иисус Бультмана — фигура столь же одинокая, сколь и Иисус Швейцера, хоть и по иным причинам.

Бультман по-своему, а Барт по-своему немало постарались для того, чтобы в межвоенный период исторические исследования Иисуса стояли практически на месте. Внимание переключилось на раннехристианские веру и опыт. Возникло убеждение, что именно там, а не в сомнительных реконструкциях Иисуса, лежит ключ к божественному откровению, предположительно происшедшему в раннем христианстве. Анализ форм, обычно ассоциируемый с Бультманом, в своей основе не был предназначен для того, чтобы узнавать об Иисусе. Он являлся частью другого великого «поиска», идущего до сих пор, хотя он еще сложнее поиска Иисуса, — поиска Керигматической церкви, попытки воссоздать направления веры и мысли I века, в частности, раннехристианскую веру ^[54]. Евангелия — не исторические труды, а документы веры. Вспоминается Меланхтон: Бультман переключал внимание с «голых фактов» на веру. Вспоминаются и Реймарус с Вреде — в различии «реально происшедшего» и верований Церкви (включая евангелистов). Различие же в том, что Реймарус занимался историей, чтобы разрушить богословие. Бультман же этот вызов просто не принял, отвергнув самые предпосылки. История — это одно, а вера — совсем другое ^[55].

Конечно, книги об Иисусе продолжали появляться. Некоторые из них, пренебрегая критикой Швейцера, были в духе жизнеописаний XIX века. Другие авторы (например, Т. У. Мэнсон) попытались отнестись к историческим вопросам серьезно, но не разработали целостную картину, которая бы реально продвинула исследования. К этой же фазе можно отнести деятельность Иоахима Иеремиаса и Чарлза Харольда Додда, на которых не навесишь столь любезных научному миру ярлычков^[56]. Однако на континенте обет молчания был нарушен. Вопреки богословским доводам против изучения жизни Иисуса, самые смелые ученики Бультмана осознали: на этот раз их учитель зашел слишком далеко. 23 октября 1953 г. Эрнст Кеземан прочел группе бывших учеников Бультмана свою прославленную лекцию о «Проблеме исторического Иисуса». Она положила начало принципиально новой фазе — «новому поиску исторического Иисуса»^[57]. Кеземан, осознавая опасности идеализма и докетизма, настаивал: когда Иисус не укорен в истории, его можно тянуть в любом направлении, делать героем любой богословской или политической программы. Кеземан явно имел в виду разного рода нацистские богословия, которые, в отсутствие серьезных исследований Иисуса в довоенной Германии, придумали нееврейского по преимуществу Иисуса. Кеземан говорил: если мы не знаем, кто умер на кресте, благовестие о кресте, особенно необходимое в послевоенной Германии, теряет остроту. И все же эта четкая богословская программа при всех своих достоинствах, существование которых сейчас вряд ли кто возьмется оспаривать, означала: «новый поиск», парадоксальным образом, недостаточно обратился к истории. Самая знаменитая книга этого периода, принадлежащая Г. Борнхаму, начинается словами: «Написать биографию Иисуса более никому не под силу».

Основные исследования, относящиеся к данной фазе, практически лишены долгосрочной ценности^[58]. Они придерживаются устаревшего понимания апокалиптики, видя в ней просто ожидание конца мира (в грубо буквальном смысле). Не сбросили они и оковы анализа форм и анализа преданий — методов, предназначенных в основном для реконструкции ранней Церкви, а не Иисуса, и вызывающих столь крупные затруднения при серьезной исторической работе. Поэтому масса времени уходила на методологию, особенно на обсуждение того, с помощью каких критериев следует воссоздавать жизнь Иисуса. Книги неизбежно стали писаться с таким количеством примечаний, что в этом лесу толком не видишь ни леса, ни деревьев^[59]. Ученые сконцентрировали внимание на высказываниях Иисуса как внутри, так и вне синоптической традиции. Здесь просматривается близость принципам реформаторов: целью жизни Иисуса было что-то *говорить*, учить великим вневременным истинам. Просматривается и близость идеалистической философии: в конечном счете важны не события, а идеи.

Один из монументальнейших трудов этого периода (между Швейцером и «третьим поиском», начавшимся лет пятнадцать назад) - книга доминиканского богослова Эдварда Схилебекса. Используя анализ преданий, она прочесывает синоптические Евангелия в поисках данных о «раннехристианских общинах», сквозь чьи утверждения веры просвечивают сведения об Иисусе. Как известно, следуя такому методу, разные ученые приходят к разным выводам. Следить за ходом сложной аргументации Схилебекса нелегко. Его позиция представляет собой зеркальное отражение бультмановской: рассказы о воскресении — это рассказы из жизни Иисуса, спроецированные вперед. В конце Схилебекс неожиданно, без особой связи с основной аргументацией переходит от чисто исторического Иисуса к воплощенному Сыну Божьему^[60]. Похоже, что он молчаливо, но решительно одобряет мнение, что история и богословие — два разных мира, которые нельзя смешивать. Конечно, в его книге есть и богословская проблематика, и разные гипотезы (например, касающиеся разделенной «общины Q» как ключевой матрицы ранних преданий). Однако мне кажется, что его работа демонстрирует

бесплодие «нового поиска» не меньше, чем работа Швейцера (признаться, более читабельная) - бесплодие «старого поиска».

«Новый поиск» не иссяк. (Здесь стоит заметить, что я вообще не верю в деление истории науки на четкие «периоды». Для понимания разных подходов периодизация бесполезна, но глупо предполагать, что все ученые вдруг бросают один вид деятельности и принимаются за другой. Также глупо и впечатление, создаваемое многими обзорами исследований Евангелий в XX веке, что «все» вдруг начинают заниматься анализом форм, редакций или еще чем бы то ни было^[61].) По стопам Вреде–Бультмана идут многие. После относительно небольшого затишья в 1980–х гг. они вновь оживились. Они на разные лады склоняют взгляды своего учителя, бесконечно обсуждают критерии достоверности, реконструируют Q. Недавно они учредили новый Семинар. Их труд принес весьма ощутимые результаты, которые мы подробнее рассмотрим в следующей главе. Сначала, однако, подведем итоги вышесказанному.

(iv) Двести лет поисков

Чего достиг поиск за 200 лет между Реймарусом и Схилебексом? Он решительно и бесповоротно нанес исторический вопрос на богословскую карту, не дав на него четкий ответ. Богословы не могут честно игнорировать вопросы: кем был Иисус? Говорил ли и делал ли он примерно такие вещи, которые приписаны ему в Евангелиях? Почему его казнили? Почему возникло христианство? Конечно, не одни радетели о благе Церкви и богословия изучают жизнь Иисуса. Авторы, которые хотят христианство низвергнуть, вроде Реймаруса и некоторых его последователей, тоже всерьез вникают в эти вопросы. Но насколько сильную поддержку получает каждая из сторон (и те, кто стоят посередине между ними) со стороны историков?

Оглядываясь назад, на период от Швейцера до Схилебекса, мы видим множество выдающихся работ по систематическому богословию, особенно христологии. Все они в большей или меньшей степени использовали фигуру Иисуса. Грандиозные схемы создали Барт и Тиллих. Интересные и оригинальные работы написали Панненберг, Юнгель и Мольтман. Вспомним великие католические труды Ранера, Каспера, Шооненберга и того же Схилебекса, не говоря уже о знаменитой книге Ханса Кюнга «Быть христианином». Все они, каждый по-своему, свидетельствуют о важности вопроса об историческом Иисусе^[62]. Однако, на мой взгляд, до сих пор историческим свидетельствам мало давали влиять на догматические выводы, а если и давали, то только в качестве уступки. Кому–то мои слова покажутся опрометчивыми: некоторые богословы (особенно Панненберг) очень серьезно и тщательно использовали аспекты еврейского контекста Иисуса. Но я убежден: о мировоззрении и мировосприятии евреев I века можно сказать гораздо больше. Для систематического богословия здесь таятся огромные, доселе не виданные возможности. Частичное исключение — представители богословия освобождения. Например, исследование Сегундо производит очень глубокое впечатление^[63]. Но опять–таки их выводы, хоть и столь отличные от обычных догматических, по крайней мере частично предопределяются заранее. Кроме того, недостаточно серьезно продлевается детальная историческая работа.

Годы, когда господствовал силуэт, не были сплошь отмечены отрицанием. При отсутствии надежных выводов об Иисусе появились новые картины ранней Церкви. Они напоминали жизнеописания Иисуса XIX века^[64]: фантастические, умозрительные, субъективные, не имеющие прямого отношения к источникам и реальной истории Палестины и Малой Азии I века. Подобно тем жизнеописаниям они свидетельствуют о сложности и потенциальной богословской значимости задачи, а также ошибочности многих теорий — взвешенных,

найденных легковесными и утративших всякую ценность. Из всего этого, возможно, вырастет новое понимание истории I века и ее потенциальной богословской значимости^[65].

Итак, два столетия, на которые мы кинули лишь беглый взор, ибо эту историю часто рассказывают, показали: поиск жизненно важен, но труден. Использовать источники стало не легче. Вопросы оказались не сняты. Иногда начинаешь надеяться, что некоторых старых ошибок больше не повторят, но только вздохнешь с облегчением, появляется новая хитроумная вариация прежней темы^[66]. Иногда начинаешь верить, что какой-то факт еврейской истории I века установлен окончательно, что он может быть твердым основанием в исследованиях, но открываются все новые возможности поразительно разных интерпретаций существующих источников. Тем не менее за последние 20 лет (1975–1995) появилось множество исследований на эти темы, сделанных с новой энергией и воодушевлением. К новым научным разработкам мы сейчас и обратимся. Быть может, блудный сын возвращается домой.

Глава 2. Интенсивное движение по Wredebahn'y: «Новый поиск» возобновлен?

1. Введение

Как мы уже видели, Альберт Швейцер завещал потомкам выбор между двумя альтернативами: «радикальный скептицизм» Вильяма Вреде или его собственная «радикальная эсхатология». Обращаясь к нынешней ситуации в исследованиях жизни Иисуса, мы обнаруживаем, что две эти улицы превратились в широкие магистрали с интенсивнейшим движением^[67]. В данной главе мы рассмотрим работу тех, кто по крайней мере в некоторых отношениях последовал за Вреде, а в следующей главе — тех, кто последовал за Швейцером.

Сразу оговоримся: это различие не жесткое, есть серьезные авторы, сочетающие оба подхода. И все же это различие четкое, особенно заметное в крайних проявлениях. Одни библеисты считают, что об Иисусе нам почти ничего неизвестно, а синоптические Евангелия (тем более Евангелие от Иоанна) — по преимуществу богословская выдумка. Например, Бёртон Мэк (см. ниже) если не по содержанию, то по форме практически продолжает линию Вреде. Другие помещают Иисуса в контекст еврейской апокалиптической эсхатологии, значительно позитивнее оценивая историческую достоверность синоптиков (более или менее отражающих именно эту позицию). Швейцеровскую линию продолжают если не по содержанию, то по форме Э. Харви и Э. Сандерс. Спектр возможных позиций, однако, широк. В середине между двумя упомянутыми возможностями стоят Борг и Кроссан. Им гораздо больше есть, что сказать об Иисусе, чем Вреде или Мэку. Однако они говорят о реализации «эсхатологии» в самой деятельности Иисуса. Поэтому их нелегко классифицировать. В принципе главные тезисы Борга и Кроссана могут считаться продолжением линии Вреде (а не Швейцера), хоть и сильно модифицированной. Опять-таки к линии Вреде можно скорее отнести и Вермеша: для него еврейство Иисуса имеет ключевое значение, но эсхатология совсем отступает на задний план.

Я не вижу необходимости подробно описывать существующие позиции по данному вопросу. Мои собственные исследования привели меня к выводу, что путь Швейцера в целом предпочтительнее, хотя многое нужно дорабатывать. Поэтому мои основные собеседники — его современные последователи. Однако, поскольку сторонники линии Вреде последнее время подняли голос, существенно рассмотреть их позицию и причину моих с ними разногласий. Отсюда и настоящая глава.

2. «Семинар по Иисусу»

В конце 1970-х — начале 1980-х гг. «новый поиск» захирел, и, как мы увидим, стал развиваться иной подход. Однако в середине 1980-х гг. была сделана серьезная попытка вдохнуть новую жизнь в постбультмановский подход к изучению жизни Иисуса. В 1985 г. Роберт Фанк (тогда — профессор Университета Монтаны) основал «семинар по Иисусу», собрав ряд североамериканских ученых для постепенного обсуждения высказываний Иисуса и голосования об их достоверности. Для программы и работы этого семинара характерны три важные особенности. Во-первых, во внимание принимаются *все* материалы, касающиеся Иисуса, — далеко не только синоптические Евангелия, но и, скажем, Евангелие от Фомы и ряд других текстов, в том числе фрагментарных. Во-вторых, голосование (с помощью цветных шариков) относит эти материалы к одной из четырех категорий: красный цвет — аутентично, розовый

цвет — вероятно аутентично, серый цвет — вероятно неаутентично, черный цвет — определенно неаутентично^[68]. В третьих, семинар публикует свои результаты настолько широко, насколько возможно, исходя из того, что они могут заинтересовать не только специалистов. Конечный продукт — многоцветное издание Евангелий (включая Евангелие от Фомы), в котором сразу можно увидеть оценку высказываний^[69]. Семинар выпустил и новый перевод, сочетающий разговорные американизмы и несколько претенциозное название *The Scholars Version* («Перевод ученых») ^[70]. Шли разговоры о возможности создания эквивалента бультмановской «Истории синоптической традиции», прослеживающей стадии развития высказываний Иисуса. Планируется снять фильм^[71].

Ученые, прямо с семинаром не связанные, имеют обыкновение над ним подтрунивать. Однако, хотя чуть напыщенный тон ранних заявлений семинара на это просто напрашивался, издевки неуместны. Каждая из вышеупомянутых особенностей сама по себе непредвзята. Включать в рассмотрение неканонические материалы — признак научной добросовестности. Как их оценивать — это уже другое дело, но иметь их на своем столе не зазорно. Следует даже поблагодарить участников семинара, включая его председателя, за качественный труд по подготовке текстов для анализа^[72]. Голосование по поводу отдельных высказываний очень похоже на стандартную практику редакторов критических текстов, например, Редакционного комитета по изданию Греческого Нового Завета, работающего под эгидой Объединенных Библейских Обществ. (Правда, не всегда упоминают о важном отличии: комитет по изданию Греческого Нового Завета взвешивает свидетельства реальных рукописей, а семинар обычно голосует по поводу гораздо менее осязаемых сущностей.)^[73] Тот факт, что голосования не всегда дают четкий результат и явно зависят от господствующих на данный момент в среде североамериканских ученых настроений и предпосылок, само по себе не аргумент против голосования. Похвально и желание оповещать о результатах работы широкую аудиторию. Правда, в заявления семинара порой вкрадывается ощущение, будто бы он заранее знает, что полезно этой аудитории услышать, но и остальные не свободны от этого недочета^[74]. Поскольку семинар отражает мнение типичных представителей североамериканской библеистики, разумно ожидать, что результаты будут интересными и потенциально стоящими.

Тем не менее можно выделить два момента, по которым семинар заслуживает критики^[75]. Систематически непонятны исходные предпосылки, лежащие в основе данного предприятия. Вызывает озабоченность и сам ход работы.

Во-первых, поначалу семинар рекламировался в классической позитивистской манере — «поиск факта и истории, честности и искренности, истины и ее последствий». В качестве участников приглашались те, кто предпочитает «фантазиям — факты», «театральному представлению — историю», «суевериям — науку». По старинке говорилось и о «несомненных результатах историко-критической науки», хотя к 1980-м гг. к этому понятию трудно было относиться серьезно: многие «несомненные результаты» науки 1960-х гг. были преданы забвению, причем не в последнюю очередь благодаря некоторым участникам семинара. Между тем, как я показал в *NTPG* (часть II), такому позитивистскому методу в серьезном историческом исследовании вообще не место. Он также плохо согласуется с реальной работой семинара и методологическими заявлениями некоторых его основных участников. По признанию Бёртона Мэка, первое же голосование выявило большую степень расхождений «даже среди нас самих»^[76]. В науке такие разногласия не редкость, но это умаляет уверенность в способности семинара поведать ожидающей Америке, что говорил Иисус. Как мы увидим, известнейший участник семинара, Доминик Кроссан, прямо отверг позитивизм ранних заявлений семинара. Получается, что семинар разрывается между позитивистским публичным имиджем и

внутренней методологической неопределенностью.

Но разве «результаты» не показывают, что консенсус и впрямь образуется? И да, и нет. Работа семинара просто показывает, что ряд типичных представителей американской библеистики предпочли (во многом на априорных основаниях) определенный способ изучения Иисуса и ранней Церкви^[77]. Этой относительно недавней традиции с энтузиазмом придерживается Роберт Фанк, председатель семинара, трогательно рассказывающий о собственном призвании и о том, как он вдохновлял коллег в начале совместной деятельности. Он обещает, что по завершении работы семинара сам напишет книгу об Иисусе. Простительно будет предположить, что ничего особенно нового мы в ней не увидим^[78]. Между тем похвальное желание докладывать о результатах публичке порой приводило к чудовищным упрощениям. Во введении к изданию текста Евангелия от Марка (переизданного в «Пяти Евангелиях») нам сообщают, что ученые согласны между собой относительно главных предпосылок во всяком критическом исследовании Евангелий. К сожалению, хотя самый смысл предпосылки и состоит в том, что она не вывод, многие «предпосылки» семинара — по своей сути именно выводы, причем зачастую весьма сомнительные. В ходе анализа ряда современных работ по Иисусу и Евангелиям сформулировано 64 предпосылки. Они варьируются от бесспорных («Предпосылка 2: Иисус учил устно; Иисус ничего не писал») до очень спорных («Предпосылка 4: Устной традиции присуща изменчивость»; «Предпосылка 24: Евангелие от Фомы представляет собой более раннюю стадию традиции, чем канонические Евангелия»; «Предпосылка 44: Самые ранние источники — Q¹ и Евангелие от Фомы¹. Второе и третье издания Q появились вскоре») и откровенно полемичных («Предпосылка 45: Иисусу принадлежит лишь небольшая часть высказываний, приписываемых ему Евангелиями»)^[79]. Но ведь все это нужно доказывать! Говорить о единстве научного мнения относительно этих «предпосылок» значит игнорировать работу многих современных ученых, ничуть не менее «критичных», чем участники семинара^[80].

Наряду с «предпосылками» нам предлагают набор ключевых определений. Опять-таки некоторые из них бесспорны («Пергамент — это писчий материал из кожи животных, обычно овец или козлов»), а некоторые абсолютно неверны, отражают взгляды, оставленные большинством серьезных специалистов по данным темам («Апокалиптика — это мнение, что история закончится и после космической катастрофы начнется новый век»)^[81]. Такого рода популяризация нужна лишь тем, кто желает протолкнуть точку зрения любой ценой.

Если посмотреть на результаты голосований, такое впечатление только усиливается. Возьмем, например, голосования, о которых идет речь в 6-м и 7-м выпусках *Foundations and Facets Forum*. Мы видим, что значительная масса высказываний, маркированных красным цветом («достоверно»), приходится на материал либо Q, либо Фомы, либо на общий для них материал. Ненадолго появляется Лука, с притчами о добром самарянине (Лк 10:29–37) и неверном управителе (Лк 16:1–9), признанными аутентичными. Но основной вес приходится на Q и Фому. Основная причина такого решения относительно этих высказываний — явно не соответствие каждого из них абстрактным критериям. Просто участники семинара сочли, что высказывания вписываются в уже избранное ими понимание Иисуса. Снова процитируем Бёртона Мэка: «Возможно, что [критерий, основанный на различии] уступит место критерию, основанному на правдоподобии, с учетом наших сведений о социальной жизни и мысли Галилеи того времени»^[82]. Против такой перемены я и сам не возражаю, даже ее поддерживаю. Но как тогда смотреть на заявленные семинаром цели? Судя по доступным «результатам», перед нами не подробное и объективное исследование отдельных пассажей, ведущее к новому взгляду на Иисуса и раннюю Церковь. Наоборот: *определенный взгляд на Иисуса и раннюю Церковь вчитывается в список высказываний, которые ему соответствуют*. Вообще говоря, заниматься

стоило бы не дотошной работой над внешне изолированными фрагментами текстов, а разрабатывать глобальную гипотезу, которую затем и проверять. Об этом я подробно писал в другой книге^[83]. Кстати говоря, в своем априорном подходе семинар во многом исходит из того понимания «апокалиптики» и «эсхатологии», «пророчества» и «премудрости», которые я уже критиковал и буду критиковать далее^[84].

Завершая разговор о работе семинара, уместно поговорить об использовании им «средних взвешенных». Конечно, если относительно всех четырех групп голоса разделятся поровну, то возникнет патовая ситуация, приписать высказыванию определенный цвет будет невозможно, и нужно решать, как в таком случае быть. Однако несколько раз высокий процент участников (иногда — большинство) голосовало красными и розовыми шариками (аутентично/вероятно аутентично), однако «средняя взвешенная» выходила серой из-за большого числа черных шариков^[85]. Эту систему голосования, — согласно рекламе, способную поведать миру, «что сказал Иисус», — никак нельзя рекомендовать. Если в самом же семинаре большинство считает высказывание аутентичным/вероятно аутентичным, для меньшинства голосовать черным, делая его «вероятно неаутентичным», бессмысленно!

Куда отнести эту бурную деятельность: к прежнему «новому поиску» или к тому, что я называл «третьим поиском»? Отчасти это вопрос ярлыков. Не столь уж принципиально, считаем ли мы «семинар по Иисусу» (с такими его основными участниками, как Мэк и Кроссан) радикальным крылом «третьего поиска» или помещаем их в другую категорию, признавая большое отличие между ними и теми, о ком пойдет речь в 3-й главе. Вкратце ситуацию можно обрисовать следующим образом. «Новый поиск» был выраженно бультмановским движением, попыткой некоторых бультманианцев что-то узнать об историческом Иисусе, выйдя за рамки бультмановского понимания керигмы о кресте и воскресении^[86]. «Семинар по Иисусу», Мэк и Кроссан (о которых речь впереди) как его представители работают с несколько иными предпосылками и методами. От Бульмана их отличает попытка узнать об Иисусе, о том, что он говорил. (Бульман бы сказал, что это пустое занятие.) Для них важно рассматривать Иисуса в его социальной и культурной среде. Кроссан сочетает историю и богословие чуждым для магистрального направления бультманианства образом. В этом отношении данные авторы, конечно, ближе к «третьему поиску». Однако их связь со старой бультмановской школой кажется мне очевидной. Вся программа Мэка — с ее представлением о марковском повествовании как о выдуманном — вырастает из Бульмана и Вреде^[87]. Тезис Мэка, что первоначальное палестинское христианство не походило на паулинистский культ Христа (Christ-cult), словно сошел со страниц Бульмана и Буссета, имея мало общего с «третьим поиском»^[88]. Последнему скорее под стать глубоко еврейское прочтение Павла (см., например, работы Сандерса). Реконструкция Q, отведение ему важной роли в исследованиях жизни Иисуса — все это скорее в духе «нового поиска» с его *Traditionsgeschichte*, чем «третьего поиска», дистанцировавшегося от подобных вещей. Об отношении Кроссана к бультманианству я еще скажу. В принципе есть достаточно оснований помещать его в ту же категорию возобновленного «третьего поиска». Кто-то может заметить, что это обновление и часть «третьего поиска» частично совпадают. Что ж, не буду возражать — при условии, что не забудут и о важных различиях. Тогда получится, что цель данной главы — начать знакомство с «третьим поиском», так сказать, с черного хода.

В последнее десятилетие Мэк и Кроссан входили в число самых влиятельных североамериканских исследователей Иисуса и Евангелий. Необходимо обсудить их подробнее^[89].

3. Бёртон Мэк (и проблема Q)

Я уже не раз цитировал Бёртона Мэка. Его идеи во многом задавали направление деятельности «семинара по Иисусу». В книге «Миф о невинности: Марк и христианские истоки»^[90] он приводит сильные, часто блестящие доводы в пользу такого подхода к Иисусу, христианским истокам и Евангелию от Марка, который идет вразрез со многими общепринятыми представлениями. По его мнению, Марк создал миф о христианских истоках; в нем Иисус, невинный Сын Божий, возвещал конец мира. Миф легитимировал одно из пониманий христианства в его втором поколении. Это понимание затем было канонизировано, что до сего дня имеет катастрофические последствия.

Блестящее явление мужа силы, уничтоженного богопротивными силами, указывало тем не менее на окончательную победу, когда те, кому ведома тайна его Царства, будут оправданы за принятие его власти.

Выдумка Марком первого явления мужа силы, как и его фантазии о последнем явлении мужа славы — не та мудрость, что нужна ныне. Церковь прискорбнейшим образом канонизировала мироотрицательный аспект раннего христианства. Теперь весь мир осужден. Хватит. Едва ли у мира может быть будущее, если его спасение находится в руках марковского невинного Сына Божьего^[91].

Идеи Мэка восходят к идеям мыслителей еще начала века — Вреде и Бультмана. Подобно Вреде, Мэк видит в основной сюжетной линии Мк творение самого Марка. Он считает, что Мк — богословская выдумка, сделанная в конце первого поколения христиан, когда первоначальное учение Иисуса и верования его первых последователей подверглись основательной ревизии в интересах совершенно иной системы взглядов^[92]. В центр этой системы Вреде поместил «тайну» мессианства Иисуса, а Мэк — негативную апокалиптическую весть, где Сын Божий осуждает мир. Подобно Бультману, Мэк считает, что Марк объединил два разных направления первоначального христианства: (первые, преимущественно еврейские) последователи самого Иисуса, продолжающие его дело, и члены эллинистического культа Христа (Christ-cult), один из представителей которого — Павел^[93]. Но для Бультмана сочетание Марком двух направлений — блестящий и творческий акт, а для Мэка — катастрофа.

Что же есть истина об Иисусе? В отношении евангельского материала нужно быть поразборчивее: там порой концы с концами не сходятся. Скажем, «трудно представить, чтобы один и тот же человек мастерски рассказывал притчи и занимался изгнанием бесов»^[94]. «Афористическая социальная критика предполагает одну позицию, а апокалиптическое возвещение Суда — другую. При этом оба вида высказываний включены в собрание, известное как Q»^[95]. Отсюда Мэк, как и некоторые сторонники двух стадий Q, делает свои выводы^[96].

Афористическая мудрость характерна для более раннего слоя [Q]. Это бьет прежние представления об Иисусе как апокалиптическом проповеднике их же оружием. Это дает нам возможность совершенно иначе посмотреть на стиль речи Иисуса^[97].

Создается впечатление, что Иисус принадлежал к языческой по преимуществу среде Галилеи. (Мэк одобрительно цитирует подробные, проведенные Фрейном, исследования Галилеи, не соглашаясь с ним относительно того, насколько еврейской Галилея все же была ^[98].) Его учение, будучи правильно реконструированным, более всего напоминает учение кинического мудреца, сочиняющего афоризмы, чтобы разрушить социальный и культурный мир слушателей ^[99]. О «Царстве Божьем» (по крайней мере, в каком-нибудь еврейском смысле) он не говорил ничего или почти ничего, да и вообще в иудаизме той поры эта концепция не была особенно значимой ^[100].

Тщетно ищешь непосредственного обращения к специфически еврейской проблематике. Критика Иисуса не направлена и непосредственно в адрес чисто еврейских институтов. Его рекомендации не основаны на чисто еврейских представлениях и авторитетах... Иисусово Царство не было исполнением старых эпических идеалов, которые не осуществились в истории. Социальная критика носила общий характер. Иисус звал, — зов был обращен к конкретным людям, — в некое киническое «Царство», к принятию кинической уверенности среди трудных и неблагоприятных социальных обстоятельств. «Весть» Иисуса можно проще сформулировать так: «Видите, как это делается? Вы тоже можете это делать» ^[101].

В результате «Иисус запустил в действие социальный эксперимент» ^[102]. Этого самого по себе недостаточно, чтобы объяснить движения, рассказывавшие истории о своем родоначальнике. Поэтому нужно взглянуть глубже, на групповой опыт последователей Иисуса. Мэк много пишет о социальной истории раннего христианства, считая его весьма многообразным. Существовали, например, «последователи Иисуса», отчасти представленные материалом Q. Они «хранили живую память об Иисусе, себя же считали еврейскими реформаторами» ^[103]. В Иисусе они видели учителя, мудреца или харизматического реформатора. У них не было особенностей «культа Христа»: ни евхаристии, ни веры в воскресение, ни представления об Иисусе как о Боге или Спасителе. Для них «Иисус не стал Господом нового религиозного общества, звавшего к отмене прошлого, чтобы преобразиться и войти в новое творение» ^[104]. «Культ Христа», напротив, все это соединял в синкретизме, имевшем мало отношения к самому Иисусу ^[105]. Развитие раннего христианства шло по многообразным путям, и конфликты между группами породили в каждом случае новые формы традиции. Стал важным вопрос об авторитете. Здесь на сцене и появляется евангелист Марк.

Марк определил свою группу в апокалиптических категориях, порвав с иудаизмом, прошлой историей группы и конкурентными формами первоначальных движений Иисуса–Христа... Вопрос об авторитете написанное им Евангелие решало весьма своеобразно. Единая фигура Иисуса сокрушала всякую возможность альтернативных конкурентных форм ^[106].

Мэк далее развивает свой тезис. Он подробно анализирует различные типы материала в Мк,

изучает, как евангелист делал истории об Иисусе «запоминающимися» и превращал миф о Христе в «миф об истоках»^[107]. Марк написал апокалипсис с абсолютно пессимистическим мировоззрением, «он разочаровался в возможности вообразить общество, подходящее для реального мира»^[108]. Большую часть книги Мэк занимается именно Марком и марковской переработкой преданий. Строго говоря, все это соответствует теме следующего тома. Однако его представления об Иисусе столь необычны и оказали столь большое влияние, что на них стоит остановиться.

Что предлагает нам Мэк? Он объединяет различные направления (научных) традиций в радикально новое описание раннего христианства, предназначенное быть авторитетным. По сути, он создает новый «миф об истоках». Во-первых, есть Иисус: не «Сын Божий» или «Сын человеческий», а кинический оратор, «с мягкой речью, но крайне обаятельный»^[109], создающий более или менее нееврейскую традицию социального процесса и трансформации. В схеме Мэка враг — уже не нечестивые власти, злобно избавляющиеся от невинного Сына Божьего, а сам Марк, исказивший реальный образ Иисуса и раздавивший подлинных его последователей весом вскоре канонизированного авторитета. Вместо марковского радикального отрицания иудаизма и мира — мэковское радикальное отрицание того, чему суждено было стать традиционным христианством, с огромной ролью искупительной смерти Иисуса, воскресения, евхаристии и Церкви. Традиция, основанная Марком, колоссально навредила миру, особенно Америке, с ее собственным «мифом о невинности»^[110]. Христианство осуждено. Едва ли у него может быть будущее, если истина — в мэковском невинном кинике.

Поскольку у Мэка получился такой неэсхатологический Иисус, казалось бы, эсхатологии не будет и в программе самого Мэка. Однако это не совсем так. Если Марк уповал на оправдание верных его (мифическому) Иисусу, Мэк, похоже, ждет, что кинический Иисус оправдает (через историческое воспоминание) тех, кто отверг всю марковскую «христианскую» традицию, в частности, в ее преломлении в современной американской политике. «Семинар по Иисусу», видимо, понял Мэка с полуслова. Мэк вкратце изложил свои доводы заранее, в докладе семинару, опубликованному в 1987 г.^[111] Затем семинар проголосовал относительно высказываний о Царстве и получил (точнее сказать, одобрил) неапокалиптического Иисуса. Марковские высказывания получили черные шары. Идеи Мэка, привлекательные для одного из альтернативных американских мифов, пришли на волне антирейганизма. Семинар объявил публике, что настоящий Иисус неповинен в тех ужасных апокалиптических настроениях, с которыми его долго ассоциировали многие христиане, например, в консервативных американских церквях (столь критикуемых американскими учеными)^[112].

Блестящая работа Мэка вдохнула новую жизнь в бультмановскую парадигму христианских истоков^[113]. Он увидел спектр вопросов, которые нужно решить, если хочешь переписать историю Иисуса и раннего христианства, и решительно и обстоятельно за них взялся. Он увидел, как часто христиане думали, что служат распятому и воскресшему Господу, служа на самом деле собственным интересам^[114]. Но вызывает подозрение то, насколько хорошо соответствует его собственный Иисус и раннее христианство конкретной идеологической программе. И если рассмотреть его гипотезу критически, то окажется, что ее нужно полностью отринуть^[115].

Я уже отмечал шаткость теорий о том, что Q и Фома отражают первоначальное христианство^[116]. Я подробно показал: (а) популярный иудаизм I в. с нетерпением ожидал, когда Бог Израиля избавит его от римского владычества^[117]; (б) этому ожиданию часто сопутствовало представление, что Бог Израиля станет Царем^[118]; (в) апокалиптические образы некоторых его излюбленных текстов (например, Дан) относятся не к концу пространственно-временного

порядка, а к великой кульминации израильской истории, окончательному освобождению Израиля от языческих врагов^[119]. Я уже говорил, что, хотя Мк в некотором смысле и впрямь христианский «апокалипсис», это не означает его негативного отношения к миру или истории^[120]. Я продемонстрировал, что вся синоптическая традиция (в письменной и дописьменной форме) имеет целью рассказать о реальном Иисусе из Назарета, а не о какой-то культовой или квазимифической фигуре, которой могут принадлежать слова пророчеств, немислимых в устах настоящего Иисуса^[121]. Эту мысль можно далее развить, проанализировав особенности развития устных преданий в ближневосточных деревнях того времени^[122]. Забегая вперед, упомяну также следующее. Данных о присутствии киников в Галилее почти нет. Удалить из текста утверждения Иисуса об исполнении им Писаний и израильской истории — все равно, что отрезать человеку руку или ногу. Гипотеза о расколе между традициями «профетизма» и «премудрости» или между высказываниями «апокалиптическими» и высказываниями «премудрости» доказывается в основном частым ее повторением в отдельных научных кругах. Чтобы попытаться воссоздать социальную обстановку, где традиция могла столь глубоко, как думает Мэк, измениться, нужна мощная фантазия: реальных данных нет. Мы не можем надеяться сколько-нибудь точно постулировать движения, места и культурные влияния, предлагаемые Мэком нашему изумленному взору. О первоначальном христианстве нам вообще почти ничего неизвестно. Доступные факты указывают совсем в ином направлении^[123].

Теперь несколько слов о статусе Q в «семинаре по Иисусу» и, в частности, в работах Мэка и Кроссана^[124]. Очень большое доверие было к выводам Джона Клоппенборга, трудолюбиво разработавшего три стадии формирования Q^[125]. Я описал и кратко оспорил эту гипотезу в 14-й главе *NTPG*^[126]. Могу добавить следующее.

Первое. Считать Q «Евангелием» значит далеко выходить за рамки имеющихся фактов. Даже если Q существовало как отдельный документ, слово «Евангелие» означает «благовест». Весь его смысл связан с представлением о Боге Израиля, приводящем историю Израиля к намеченной цели, т. е. с тем, во что, согласно Клоппенборгу и его последователям, ранние слои Q не верили^[127].

Второе. Есть очень серьезные ученые, которые считают Q современной выдумкой от начала до конца^[128]. Некоторые говорят не о документе Q, а о фрагментах устного и/или письменного «материала Q». Но даже те, кто убежден в существовании Q как письменного документа, не пришли к единому мнению относительно его исторического, географического и богословского места в раннем христианстве и гипотетических стадий его формирования. Большинство европейских, британских (и ряд североамериканских) исследователей Q не относят эсхатологический, пророческий и апокалиптический материал к вторичной стадии, освобождая место для неапокалиптического (во многом даже нееврейского) «сapiенциального» первоначального христианства и Иисуса^[129]. Например, выводы Зигфрида Шульца совершенно иные, чем у Клоппенборга с последователями: первая стадия Q была глубоко еврейской (в ее центре — Иисус как «Сын человеческий»), а вторая стадия — более эллинистической, введшей сapiенциальные идеи^[130]. Статью о Q в *Anchor Bible Dictionary* написал Кристофер Такетт, один из ведущих мировых специалистов по Q. Его позиция также сильно отличается от позиции Клоппенборга^[131]. Приведем теперь некоторые выводы одного из наиболее серьезных последних исследований Q, совершенно иные, чем у североамериканской школы. Они просто исключают возможность использовать Q так, как это делают Мэк и некоторые другие ученые.

...не будет... нежелания со стороны сторонников Q принять, что границы этого гипотетического документа по-прежнему неясны^[132].

Чему бы ни учил современников Иоанн [Креститель], его учение в Q очевидно. Оно упоминается там не раз с самого начала и заключается в следующем: народ Божий должен всецело подготовиться к скорому (несмотря на задержку) эсхатологическому кризису, в центре которого будет явление Сына Человеческого — судить и спасти^[133].

Вступительная речь Иисуса в Q — комплексное целое и в плане формата, и в плане богословской текстуры... Учитывая ключевую роль вступительной речи, это чрезвычайно важно для понимания Q. Это текст для тех, кто принадлежит к общине Израилевой^[134].

Исследование [«миссионерского поручения» в Лк 10 пар.] дает результаты более скромные, чем те, что рекомендуют, например, Джон Клоппенбург и Ристо Уро. Различия, положенные в основу реконструкции четырехступенчатой эволюции в традиции, представляются слишком тонкими, а сопутствующая предпосылка о независимости Мк и Q — слишком рискованной. Вместо такой реконструкции настоящий анализ предложил следующие выводы. Первое: можно воссоздать изначальное миссионерское поручение — комплексное целое, восходящее к самому Иисусу... Второе: редактор Q добавил один слой материала^[135].

Рассмотренный материал Q показывает общину, средоточием веры которой был Иисус как Сын Человеческий, но и верной тому, что Иисус говорил как пророк... Христиане Q верили и возвещали, что приближается Царство Бога, которого они знали как Отца^[136].

Некоторые собрания высказываний Q снабжает вступлениями. Они всегда затрагивают

проблему, характерную для времени лет за 30 до Иудейской войны, — проблему харизматических пророков с их озабоченностью конкретными местами, где произойдет великое освобождение. Таким стереотипам мышления община Q противопоставляет грядущего Сына Человеческого, чье явление увидят все и везде^[137].

Мы видим общину, центром перспективы которой был Иерусалим, центром богословия — Тора, центром богослужения — Храм, и которая небезосновательно

считала все это совместимым с верностью Иисусу^[138].

Я не хочу сказать, что все эти выводы Кэтчпоула — истина в последней инстанции. Лично я не уверен, что мы можем узнать даже те вещи, которые Кэтчпоул думает, что мы можем узнать. (Наверняка он скажет то же обо мне.) Но важно, что ряд исследователей Q, не менее серьезных, чем Клоппенбург, Мэк и еще некоторые североамериканцы, пришли к совсем иным выводам. Улетучивается представление о Q как о твердой опоре для концепции первоначальной неапокалиптической, во многом нееврейской, непрофетической формы христианства, в которую подобные элементы были введены как вторичные отклонения или искажения. Улетучиваются походящие на киников общинники, просто стремящиеся «жить в тревожные времена с воодушевлением»^[139]. Улетучиваются туда, откуда пришли, — в мифологию контркультуры 1960–х и экологических протестов 1980–х гг.^[140] Улетучивается и уверенность, что Q было «Евангелием», при анализе которого нужно обращать равное внимание и на наличие, и на отсутствие в нем определенных материалов (например, распятие)^[141].

Коротко говоря, Мэк предлагает историческую гипотезу, которую нужно проверять с помощью обычных критериев. По этим критериям она не проходит^[142]. Она не считается с фактами. С бодрой развязностью она дробит тексты на мелкие кусочки и перетасовывает их, при этом абсолютно не понимая иудаизм I века и полностью маргинализируя богословие и религию Павла. А ведь послания Павла — это единственные тексты, о которых мы точно знаем, что они были написаны не позже 30 лет после распятия. Конструкция Мэка весьма затейлива — за исключением фигуры Иисуса, упрощенной поистине до невероятия. Пожалуй, эта гипотеза проливает свет только на одно — на американскую религиозность XX в. Занятно, что отвержение культурного мифа о Великом Человеке американскими учеными 1980–х гг. напоминает отвержение мифа о Великом Человеке немецкими учеными 1920–х гг. — самое время возродить булътмановскую гипотезу, прежде чем она исчезнет навсегда. Но когда социально–культурные условия изменятся, обои, сейчас латающие большие трещины в этой исторической теории, отстанут. Желаящим продолжать серьезное изучение жизни Иисуса потребуются другой фундамент и другие строительные материалы. Возможно, они решат, что нужен и другой архитектор.

4. Дж. Доминик Кроссан

(i) Введение

Джон Доминик Кроссан — один из самых блестящих, интересных, эрудированных и остроумных современных новозаветников. Недавно один симпатизирующий ему критик охарактеризовал его как «довольно скептического профессора Нового Завета — с душой лепрекона»^[143]. Создается впечатление, что ему (по крайней мере в последних трудах) не может прийти в голову скучная мысль, что он неспособен написать неинтересный абзац^[144]. Его основная книга — «Исторический Иисус: жизнь средиземноморского еврейского крестьянина». Это настоящее сокровище эрудиции и скрупулезности. Она блестяще трактует многочисленные и сложные проблемы. Она удивительно изобретательная и захватывающая. За ней стоят многие годы тщательных и кропотливых исследований. Автор также опирается на свои предыдущие, сами по себе замечательные книги^[145]. В гораздо большей степени, чем Бёртон Мэк, Кроссан

представляет зенит достижений в новой волне «нового поиска»^[146].

Тем печальнее заметить, что в своей книге Кроссан почти полностью ошибается^[147]. Чтобы обосновать это суждение, необходимо резюмировать и проанализировать работу, чья направленность принципиально отличается от настоящей книги. Проще всего начать с того, в чем Кроссан — довольно типичный представитель «семинара по Иисусу» — в одном русле с Мэком. Затем можно обратиться к тому, что отличает его от них.

Подобно Мэку, Кроссан вслед Вреде считает, что Марк (а за ним — Матфей и Лука) оставили потомкам повествование, которое при всей своей привлекательности в основном вымышлено. Марк, как блестящий сценарист, создает настолько убедительную сюжетную линию, что мы начинаем верить в ее историчность^[148]. Однако в отличие от Мэка Кроссан не думает, что Марк разворачивает знамя неземной, дуалистической и апокалиптической концепции. Кроссан считает, что эсхатология, даже идея «мироотрицания», относится не к бросанию мира на произвол судьбы, а к разрушению мирского уклада. Кроссан использует понятия «эсхатологический» и «мироотрицательный» в широком смысле, обозначая так «взгляды, согласно которым, этот мир радикально и глубоко испорчен или портит»^[149]. Соответственно, он солидарен с Мэком и многими другими участниками «семинара по Иисусу» во мнении, что апокалиптические высказывания из преданий об Иисусе самому Иисусу не принадлежат. Однако кроссановская реконструкция развития традиции содержит гораздо больше нюансов. Мк направлено против мирского уклада, — оно не в мэковском смысле мироотрицательное^[150]. Тем не менее начатая Марком традиция имела плачевные последствия: развиваясь, Католическое христианство пришло к тому, что в константиновском устройстве Царство и общая трапеза мыслились иначе, чем у Иисуса^[151].

Подобно Мэку, Кроссан вслед Бультману исповедует ряд принципов, дающих основание отнести его к возобновленному бультмановскому «новому поиску». Правда, он в отличие от Бультмана думает, что об Иисусе мы можем узнать довольно многое и это многое существенно для христианской жизни и веры^[152]. У Кроссана предполагается, что Иисус задает критерий, по которому нужно судить о дальнейшем развитии традиции^[153]. Вопреки Бультману Кроссан полагает, что историю нужно интерпретировать не в экзистенциальном, а в политическом ключе. По его мнению, бультмановская герменевтика не обращается (увы) к проблеме порочности системы, но только к проблеме зла на личностном уровне. Он изучает не только слова, но и дела Иисуса; слова — сами «перформанс», и Кроссан в первом же предложении своей самой большой книги дистанцируется от Бультмана^[154]. Его Иисус совершенно не похож на бультмановского одинокого экзистенциалистского проповедника. Кроме того, Кроссан происходит и черпает вдохновение не из немецкого протестантства, а, как он сам подчеркивает, из ирландского католичества^[155]. И все же, — это особенно видно из старых работ Кроссана, — в чем-то очень важном он похож на Бультмана^[156]. Спросим: какой ученый XX века более всего отстаивал понимание Иисуса как мудрого афористического учителя, стоявшего у истоков традиции, в которой его краткие высказывания постоянно дополнялись не в последнюю очередь во все более гностической среде? Ответ очевиден: Бультман. Сам же Кроссан признает, что предания об Иисусе ему интереснее самого Иисуса. Это явный шаг в бультмановском направлении.

Я ищу не какой-то момент в галилейском прошлом, даже застывший и зафиксированный в достоверности и несомненности. Я ищу понимания преданий об

Иисусе, что нужно было делать и говорить, чтобы столь быстро возникло такое многообразие интерпретаций. Более всего меня интересует не суть голоса Иисуса, а характер преданий об Иисусе. Но я не знаю иного способа понять традицию, чем исследуя также ее истоки — жизнь Иисуса.

Эту традицию не просто запоминают, она выдвигает определенные требования. Это

не мнемоническая, а герменевтическая традиция. Она зовет нас не к послушному повторению, но к интерпретирующему решению^[157].

Голос может быть кельтским и католическим, — есть переключки с либеральным католичеством (в большем внимании к традиции, чем к основателю, и в воспоминании о Луази), — но общая настроенность во многом та же, что у тевтонского протестантского наставника.

Есть и другие интересные аллюзии. Например, была попытка доказать, что книга Кроссана ставит ее автора в число продолжателей великой линии, идущей от Шлейермахера через Ренана к самому Швейцеру. Они

пытаются сделать [Иисуса] богословски привлекательным, культивируя универсализм, т. е. отводя ему роль сторонника самого привлекательного гуманизма, который только можно вообразить^[158].

Поэтому Кроссана можно поставить в один ряд с исследователями Иисуса XIX–XX веков — при всем своеобразии его манеры поиска и полученных результатов.

(ii) Основные особенности

Теперь — к самой книге. Прежде всего необходимо рассмотреть три основных особенности: обращение с источниками, исторический метод, имплицитная эпистемология. Во всех трех случаях Кроссан незауряден, ясен и очень интересен.

Скрупулезнее Кроссана к анализу и использованию источников, пожалуй, еще никто не подходил. Кроссан приводит солидный «список преданий об Иисусе»^[159]. Он производит хронологическую стратификацию преданий и выделяет свидетельства независимых друг от друга источников. Его цель при этом очевидна — выяснить, какие материалы одновременно самые ранние и лучше всего засвидетельствованные.

Кроссан делит материалы на четыре хронологические страты: 30–60 гг., 60–80 гг., 80–120 гг., 120–150 гг.

- *Первая страта (30–60 гг.)*: некоторые послания Павла (1 Фесс, Гал, 1 Кор, Рим)^[160]; гипотетическая 1-я редакция Евангелия от Фомы; т. н. «Евангелие Эджертона»; два фрагментарных папируса; Евангелие от евреев; т. н. «Евангелие речений» Q; собрание чудес, реконструированное по Мк и Ин; гипотетический источник, использованный в Мф 24 и Дидахе 16; «Евангелие Креста» (реконструировано Кроссаном по Евангелию от Петра).

- *Вторая страта (60–80 гг.):* Евангелие от египтян (реконструируется из 6 патристических цитат); «тайное» Мк; Мк; фрагментарный папирус Р. Оху. 840; 2-я редакция Евангелия от Фомы; собрание, теперь включенное в гностический Диалог Спасителя; т. н. «Евангелие знаков» (использованное в Ин); Кол.
- *Третья страта (80–120 гг.):* Мф; Лк; Откр; 1 Клим; Варнава; части Дидахе; Пастырь Ермы; Иак; 1-я редакция Ин; послания Игнатия; 1 Петр; гл. 13–14 «Послания к Филиппийцам» Поликарпа; 1 Ин.
- *Четвертая страта (120–150 гг.):* 2-я редакция Ин; Деян; Апокриф Иакова; 1–2 Тим; 2 Петр; гл. 1–12 «Послания к Филиппийцам» Поликарпа; 2 Клим; Евангелие назореев; Евангелие эбионитов; фрагмент Дидахе; полная редакция Евангелия от Петра.

Очевидно, что этот список имеет для всей программы Кроссана огромную значимость. Если Кроссан прав, датируя столь непохожие на синоптиков тексты очень ранним периодом, а самих синоптиков — относительно поздним, то почти все исследователи Иисуса последних 250 лет находились в плену глубочайших заблуждений. Конечно, это вполне возможно. Но насколько это вероятно?

Надо заметить, что подавляющее большинство новозаветников считают этот список крайне сомнительным, и нет ни одного новозаветника, у которого не нашлось бы по его поводу хотя бы несколько серьезных возражений. Оспорить можно почти весь список, за исключением ранних посланий Павла. Рассмотрим его коротко подробнее, страту за стратой.

Первая страта. Помещать в эту страту Евангелие от Фомы, хотя бы и в гипотетической 1-й редакции, крайне тенденциозно. Заявлять без обиняков, со ссылкой только на Фому 12, что один слой был «создан к 50-м гг., возможно, в Иерусалиме под покровительством авторитета Иакова», — поразительная бравада^[161]. Не менее проблематично и отнесение к 1-й страте остальных источников. Нам трудно реконструировать жизненную ситуацию, в которой возникли даже целые Евангелия (например, Мф и Лк). Делать это для текстов, известных по фрагментарным папирусам или цитатам у отцов церкви, неизмеримо труднее. Нет уверенности, что Q вообще было документом, тем более что оно (как подчеркивает Кроссан) было *Евангелием*. Постулировать две или три его редакции — значит строить воздушные замки, а уж заявлять, что этот документ «был создан к 50-м гг., возможно, в галилейской Тивериаде», — признак разбушевавшейся фантазии^[162]. Ранние собрания высказываний, дел или апокалиптических слов Иисуса вполне могли существовать, но реконструировать их — дело очень рискованное и ненадежное. Что касается «Евангелия Креста», реконструированного самим Кроссаном из фрагментов (явно гораздо более позднего) Евангелия от Петра^[163], то в его существование как отдельного документа не верит ни один серьезный ученый. Гипотетические датировка («к 50-м гг.») и место написания («возможно, в галилейском Сепфорисе») — чистая фантазия. Предполагать, что это «единственный источник внутриканонического рассказа о страстях» — один из самых поразительных шагов Кроссана в и без того нетривиальной книге^[164]. Подобно многим другим суждениям, сделанным в списке, оно полностью зависит от уже занятой Кроссаном позиции относительно Иисуса и раннего христианства. (Это само по себе не значит, что его убеждения ошибочны, и говорит лишь о том, что подлинная дискуссия должна состояться в другом месте^[165].)

Вторая страта. Кроссан сюда относит, в частности, Евангелие от египтян и собрание, предположительно включенное в Диалог Спасителя (ибо эти формы диалогов — «более разработанные», чем материал, уже отнесенный к 1-й страте). Эти реконструкции, однако, крайне ненадежны, как и сопутствующая гипотеза развития. То же относится к датировке Р. Оху.

840, где Кроссан также усматривает «большую разработанность». По мнению большинства ученых, «тайное» Мк (которое Мортон Смит, по его словам, обнаружил в 1958 г.) - в самом лучшем случае очень поздняя адаптация Мк в несомненно гностическом направлении^[166]. Существование доиоаннова «источника знаков» — лишь одна из многих возможных интерпретаций предыстории Ин^[167].

Третья и четвертая страты. Если почти все эти источники — сомнительные кандидатуры на датировку до 80 г., можно ли их чем-то заменить? Почти наверняка. Даже оставляя в стороне Павла, многие считают, что не позже 80 г. написаны Мф и Лк. Многие ученые, которые с этим не согласны, относят значительную часть их особого материала ко времени кроссановской 2-й, если не 1-й страты^[168]. Кроме того, уместно вспомнить особенности развития устных преданий в том типе общества, где возникло и формировалось раннее христианство^[169]. Относить не входящие в Q материалы Мф и Лк к дате после 80 г. просто неоправданно. Датировать 2-ю редакцию Ин временем после 120 г. — значит пренебрегать серьезными фактами: материал, который можно с наибольшей вероятностью считать поздним, видимо, отражает недавнюю смерть «любимого ученика». Сколь бы ни было трудно установить время этого события, едва ли оно произошло позже примерно 100 г.

Нужно ясно отдать себе отчет в том, что такое хронологические страты Кроссана. Он их подает как *отправной пункт*, — на самом же деле это *вывод* из его базового тезиса относительно Иисуса и раннего христианства. Конечно, это их не губит. Они входят в его общую гипотезу, а все гипотезы, как мы уже видели, в конечном счете не выходят за пределы логического круга^[170]. Тон его книги, главным образом, постмодернистский, но в обстоятельном списке есть что-то глубоко модернистское, — создается впечатление, что закладывается прочная, чуть ли не позитивистская основа для основной аргументации. Однако, хотя Кроссан иногда корректирует изложение в соответствии с установленными им правилами (например, пропускает притчу о добром самарянине, — она засвидетельствована только один раз в 3-й страте), я утверждаю: его список не *основание*, а *результат* точки зрения на раннее христианство, сформированной на совершенно иных основаниях. Вот тут-то, как мы увидим, и нужно спорить. Многие скажут, что кроссановский список при всей своей эрудиции, тщательности и изобретательности — доведение тезиса до абсурда. Конечно, пока я этого не доказал, но было бы безответственно сейчас этого не отметить.

Вторая важная для Кроссана метода работы с источниками — упорядочивание преданий согласно тому, как часто они засвидетельствованы в независимых друг от друга источниках. Он перечисляет материалы, появляющиеся в каждой хронологической страте, затем смотрит, какие предания встречаются много (более 3-х) раз, какие — три раза, какие — два раза, какие — один раз. Если усвоить относительную сложность системы, — отражающую, конечно, сложность материала, — легко можно понять, как Кроссан оценивает предания и блоки преданий. Если предание встречается в нескольких независимых источниках 1-й страты, у него хорошие шансы на достоверность. Чем дальше мы продвигаемся по хронологической шкале, чем реже предание засвидетельствовано в независимых источниках, тем меньше у него шансов на достоверность. Это, впрочем, не мешает порой принимать решения в противоположном направлении. Например, предсказание «апокалиптического возвращения» Иисуса встречается в 1-й страте в независимых источниках^[171]. Тем не менее Кроссан относит эту идею к «более поздним преданиям об Иисусе», а не к самому Иисусу, поскольку заранее решил, что такой «апокалиптический» материал для Иисуса нехарактерен^[172]. То же касается Молитвы Господней^[173]. Напротив, притчи о потерянной драхме, блудном сыне и неверном управителе (Лк 15:8–10, 11–32; 16:1–7) сочтены аутентичными, хотя только по разу встречаются в 3-й

страте^[174]. Все же вопреки этим и многим другим исключениям Кроссан достаточно верен своей программе и всю книгу напоминает читателю о статусе рассматриваемых материалов.

Отмеченные нами исключения заставляют учитывать следующее.

Первое. Число раз, с которым высказывание встречается в источниках, — очень ненадежный показатель его аутентичности или неаутентичности. То, что до нас дошли именно эти, а не какие-нибудь другие, тексты, — во многом дело исторической случайности. Имей мы еще несколько неканонических Евангелий, у нас легко могли бы найтись параллели к материалу, который теперь выглядит уникальным.

Второе. Если Иисус, как я уже доказывал, мог говорить одинаковые или похожие вещи много раз во многих местах^[175], то в результате вполне могли появиться независимые друг от друга повествования, которые выглядят одинаковыми или зависимыми. Все зависит от того, как мы смотрим на синоптическую проблему, т. е. вопрос о взаимосвязи Мф, Мк, Лк, Фомы и т. д. Вопрос о том, что от чего «независимо», решить очень трудно. Еще проблематичнее использовать «независимость» как показатель достоверности. Сам Кроссан — слабое утешение! — не особенно строго следует этому критерию. Он полагается, как и подобает, на более глобальный вопрос: насколько то или иное высказывание согласуется с общей гипотезой? Если этот вопрос считать важным, мы оказываемся там, с чего начали. Солидный список Кроссана имеет лишь видимость большой научной и методологической строгости. В него вложена масса труда и умения, но пользы при решении исторических проблем он приносит мало. Да и сам Кроссан, по-моему, не пользовался им таким образом. Список не столь уж влияет на его исторические реконструкции. Он влияет больше на *способ подачи* аргументации, чем на саму гипотезу^[176].

Обратимся теперь к следующему моменту нашего предварительного обсуждения — методу Кроссана как таковому. Он работает на трех уровнях. Только что описанный анализ источников — это малый («микrokосмический») уровень. Средний («мезокосмический») уровень — это реконструкция восточносредиземноморского мира I века, обычная задача историка античности. На «макркосмическом» уровне идет анализ социальной антропологии.

О микrokосмическом уровне мы уже говорили. С мезокосмическим уровнем принципиальных проблем нет. Никто не спорит, что при изучении жизни Иисуса нужно тщательно воссоздать ситуацию Палестины I века^[177]. Кроссан здесь выказывает владение широким спектром источников. Он свободно использует труды Иосифа Флавия, различные папирусы и классических авторов вроде Цицерона. Однако на макrokосмическом уровне возникают трудности.

Очевидно, что использовать в своей работе данные социальной антропологии историку очень полезно. Без этого просто не обойтись, не уберечься от анахронизма, не понять, что разным обществам присущи разные мировоззрения и социальные нормы^[178]. Без этого, например, разговор Иисуса с Марией и Марфой можно понять превратно, словно Мария — более «духовная», а Марфа — более «земная». Эта история (Лк 10:38–42) была предметом миллионов проповедей о приоритете молитвы над работой по дому. Но, как только мы поймем жизнь палестинских деревень I века, станет ясно, что здесь очень сильно звучит нота, направленная против обычного уклада. Мария отказывается ограничивать себя женской частью дома.

Ответ Иисуса Марфе оправдывает необычное присутствие Марии там, где этого не ожидается. Рассказ сознательно нарушает стереотипные представления о

Если у Луки Мария перестает прислуживать у стола и сосредотачивается на Слове Божьем, это может иметь и более широкий подтекст^[180]. Здесь—то социолог может и должен помочь историку, неизбежно решающему, почему люди делают и говорят именно то, что они делают и говорят^[181].

Социологический подход к Новому Завету еще только начинает развиваться, и Кроссану можно поставить в заслугу активное использование социологических разработок с целью поместить Иисуса не в воображаемый мир (по аналогии с нашим), а в его собственный. Кроссан, в частности, пролил свет на положение крестьянина в средиземноморской культуре^[182]. Подобно многим антропологам, он подчеркивает огромную важность ценностей «честь»/«бесчестье» (honour/shame), определявших, например, тендерные роли. Следуя за Ленски (Lenski), Кроссан предполагает, что аристократические классы с прислугой формировали около 10% населения, остальные же были крестьянами и ремесленниками. На самом дне находились люди, которые считались «никем» (nobodies), не представляющими ценности. Настоящего «среднего класса» не было. Власть и влияние передавались через посредство неформальной, но очень важной системы «патрон»/«клиент» (patron/client). Занимавшие хорошее положение клиенты богатых и влиятельных патронов сами становились патронами для других. От этих—то «брокеров» (brokers)^[183] и зависело общество. Они поддерживали двоякую взаимосвязь, будучи одновременно «клиентом для патрона и патроном для клиента»^[184]. Аргументация Кроссана во многом опирается именно на этот анализ.

В Римском Средиземноморье... сеть патронажа — клиентуры, со счетами, которые никогда точно не погашались, ибо не поддавались точному подсчету, была динамической моралью, объединявшей общество^[185].

А что если система патронажа не снабжает благами? Основные альтернативы — нищета и разбой (banditry). Другие возможности от этих альтернатив недалеко уходят. Как я уже пытался показать, выявив эту ситуацию, мы можем многое понять в палестинской истории I века^[186]. Таким образом, в принципе «макрокосмическая» социально—антропологическая модель углубляет и уточняет работу историка на «мезокосмическом» уровне.

Социологический подход Кроссана рождает и некоторые вопросы. Следуя за критикой Нейрея, можно отметить следующие проблемы^[187].

Первое. Кроссан недостаточно детально проанализировал крестьянский класс. Социологические разработки для его описания он использует довольно избирательно. «Создается впечатление, что [материалы] подобраны с идеологической точки зрения: они просто не могут не дать желаемый результат», т. е. образ Иисуса как в каком—то смысле революционера^[188]. Кроссан отмечает, что ремесленники как класс ниже крестьян, но не рассматривает возможность, что Иисус был частью этой группы^[189].

Второе. Кроссан не разработал такую «социологию девиантности», которая бы придала завершенность его портрету политизированного и опасного Иисуса^[190].

Третье. Если бы Кроссан глубже исследовал то, как работает понятие чистоты в крестьянских обществах, он бы сдержаннее «воспевал сексуальную неопределенность и

гомосексуальность»^[191] и усомнился в собственном понятии «эгалитаризма»^[192].

Критические замечания можно еще умножать, — спорно, например, использование Кроссаном (вослед Хорсли) работы Хобсбома о разбойниках^[193], — но в целом его макрокосмические опыты в социальной антропологии служат хорошим подспорьем в исторической работе. Они открывают путь для дальнейших исследований в том же русле.

Однако в середине, между социальной антропологией и списками текстов, помещается историческая реконструкция. Здесь мы подходим к третьей части вводных комментариев — вопросу о базовой эпистемологии^[194].

Кроссан пишет в хорошем постмодернистском стиле, что отвергает старую модернистскую историографию с ее претензиями на объективность и тщательно замаскированными социальными и культурными программами.

Нужно ли говорить... что грезы XIX века [добавим: и значительной части XX века. — *Т. Р.*] о независимом, объективном и беспристрастном историческом исследовании — методологическая ширма, скрывающая различные формы социальной власти и империалистического контроля?^[195]

Кроссан сознает (возможно, лучше иных своих коллег по «семинару по Иисусу») опасность «позитивистской наивности» в делении материала на аутентичный и неаутентичный. Он четко дает понять, что его методология

не претендует на объективность, ибо почти каждый шаг требует научного суждения и обоснованного решения.

Поэтому он стремится

не к недостижимой объективности, но к достижимой честности^[196].

По-моему, это прекрасно согласуется с программой, которую я изложил в *NTPG* (часть II). В этом смысле книгу Кроссана и сравнивать нельзя с теми, кто по старинке упорствует в поиске объективности^[197]. Похоже, что «честностью» Кроссан здесь называет примерно то же самое, что я — «публичной» природой исследования^[198]. Отказ от псевдообъективности не означает, что мы должны скатываться в замкнутость чистого субъективизма. Честность критика и публичность дискурса взаимосвязаны. Без честности не бывает подлинной публичности, — только реклама.

Не будем, однако, забывать особенности кроссановского списка преданий об Иисусе. Очевидно, что его книга молчаливо апеллирует к тем самым «объективистским» ценностям, от которых эксплицитно отрекается. Это видно и из формы, и из содержания списка, и из эффектной надписи на обложке: «Первое полное описание: кем Иисус был, что делал и что говорил». Налицо явное противоречие. С одной стороны, книга открыто отказывается от притязаний на объективность, с другой, — дает понять, что твердая историческая основа,

которой ждали поколения исследователей Иисуса, наконец существует. Даже если последнее обстоятельство отчасти списать на издательскую рекламу товара, противоречие остается, особенно на философском (точнее, на эпистемологическом) уровне. Кроссан видит, что адекватная историческая реконструкция необходима [\[199\]](#). Однако он пока не нашел реального способа это сделать. Но если этого не сделать, — мне кажется, серьезный «критический реализм» здесь очень полезен [\[200\]](#), — историк будет оставаться патроном, а читатель — клиентом. Другими словами, «критический реализм» пытается дать в сфере исторического метода то, что, по мнению Кроссана, Иисус предлагал в сфере крестьянской жизни I века: безброкерное Царство.

(iii) Историческая реконструкция Иисуса

Какую же историческую реконструкцию нам предлагает Кроссан? Имея в виду важное понятие «брокеража» (brokerage), он делит материал на три категории. Первая: «Брокированная Империя» (Brokered Empire) - римский мир поздней античности, с хорошо развитой сетью отношений между хозяевами и рабами, патронами и клиентами. Вторая: «Брокераж в боеготовности» (Embattled Brokerage) - палестинский мир I века с нарастанием в нем протеста, разбоя и революции, в итоге вылившихся в войну 66–70 гг. Третья: «Безброкерное Царство» (Brokerless Kingdom) - намерения и деятельность Иисуса.

Что касается первых двух категорий, то необходимо сделать хотя бы несколько комментариев.

Во-первых, Кроссан абсолютно прав, что слова Тацита «при Тиберии было все спокойно» *не* означают отсутствия антиримских движений протеста и антиримских настроений. Речь о другом: «при Тиберии в Палестине не было восстаний, *требующих вмешательства сирийского легата при поддержке его легионеров*» [\[201\]](#).

Во-вторых, Кроссан, на мой взгляд, ошибается, следуя за Хорсли в своей оценке сикариев. Он считает сикариев аристократической группой книжников, чьи революционные настроения в корне отличались от настроений крестьянских разбойников. По его мнению, они стали прибегать к насилию лишь в 50-х гг., а до этого использовали ненасильственную форму протеста [\[202\]](#). Действительно, сикарии, а также авторы и/или читатели апокалиптических текстов, возможно, происходили из более образованного класса, чем средний крестьянин. Но ограничивать лозунг «нет царя, кроме Бога» или революционные прочтения текстов вроде Дан этими группами, — это, по-моему, противоречить фактам [\[203\]](#).

В третьих, Кроссан, подобно Мэку и ряду других исследователей, обращается к гипотезе, что Иисус был в каком-то смысле киником. Этого вопроса я еще коснусь [\[204\]](#). Пока лишь скажу, что сам Кроссан отмечает важные отличия: у киников дорожная сума входила в регулярную экипировку, последователям же Иисуса это прямо запрещалось, обычный кинизм был явлением эллинистическим и городским, а кинизм Иисуса — еврейским и сельским [\[205\]](#).

В четвертых, я считаю, что Кроссан (вместе с подавляющим большинством новозаветников) не понял природу апокалиптики. Точно так же, как Кроссан усматривает в Иисусовых исцелениях и открытых трапезах намерение подорвать мирской уклад, я сам доказывал: в I веке считалось, что апокалиптические тексты (например, Дан) описывают *не* «мрачный сценарий близкого конца мира» [\[206\]](#), а радикальный подрыв нынешнего мирового порядка [\[207\]](#). Это заставляет скептически отнестись к противопоставлению Кроссаном (и «семинаром по Иисусу») «апокалиптического» и «сапиенциального». «Апокалиптика» — это не то, что делает

только Бог, а люди смотрят. Она наполняет большой богословской значимостью человеческие политические и социальные акты^[208].

Реконструируя жизнь Иисуса, Кроссан пытается доказать: Иисус хотел, чтобы пришло «безброкерное Царство Божье» (brokerless kingdom of God). Иисус звал всех и каждого (особенно же «тех, кто был никем» [nobodies]) полагаться только на Бога и разрушал систему патронажа — клиентуры. При этом он не объявлял себя новым «патроном», отчего и переходил с места на место, чтобы ни одна деревня, ни один город не посчитали его таковым, вводя новую систему патронажа, где они были бы брокерами, передающими религиозный авторитет^[209].

Средоточием деятельности Иисуса было сочетание «магии и трапезы», крайне разрушительное для традиционного уклада. По мнению Кроссана, в понятии «магия», как и в понятии «разбой» (brigandage), отчасти скрыт подвох. Ведь «разбойник» — это просто тот, кто делает вещи, неугодные властям; «магия» — это просто чудо, которое делает не тот, кто надо. Царство, о котором говорил Иисус, «не апокалиптическое событие в скором будущем, а образ жизни в непосредственном настоящем»^[210]. Это социальная программа, которая

прямо и преднамеренно нацелена на пересечение патронажа — клиентуры, чести — бесчестья, т. е. самую сердцевину древнего средиземноморского общества^[211].

Чудеса исцеления (некоторые из них Кроссан считает историчными) - не просто знак заботы Иисуса о больных. Сам факт их совершения имел колоссальную социальную значимость: экзорцизмы и исцеления были «тем, как выглядело Царство на уровне политической реальности»^[212]. Не меньше били по социальным и религиозным устоям общие трапезы. Они были «способом построения или переустройства крестьянской общины на принципах радикально иных, чем честь — бесчестье, патронаж — клиентура»^[213]. Таким образом, Иисус «противопоставляет Царство Средиземноморью»^[214]. Именно здесь — ключевой момент в понимании Кроссаном Иисуса. Именно отсюда Кроссан берет основной критерий для отделения достоверных преданий от поздних искажений первоначальной концепции^[215]. «Средоточием первоначального движения Иисуса» было «равное разделение духовных и материальных ресурсов». Кроссан добавляет:

Я настоятельно подчеркиваю, я настаиваю: здесь невозможно разграничить материальную и духовную стороны, факт и символ. Миссия, о которой мы говорим, не устремление, подобное Павлову, по основным торговым маршрутам в отстоящие на сотни миль городские центры. Перед нами самое длинное путешествие, которое только было мыслимо в греко-римском мире (может быть, в любом мире), — шаг через порог чужого крестьянского дома^[216].

В результате Иисус оказывается *еврейским крестьянским киником*, похожим и непохожим на других киников своего времени.

Его стратегией (имплицитно для него и эксплицитно для его последователей)

была комбинация *свободного исцеления и свободной трапезы*, религиозный и экономический эгалитаризм, равно отрицавший иерархические и патронажные нормы как еврейской религии, так и римской власти... Чудо и притча, исцеление и трапеза были предназначены ввести людей в непосредственное физическое и духовное общение с Богом, непосредственное физическое и духовное общение друг с другом. Другими словами, он возвестил безброкерное Царство Божье^[217].

Что можно сказать об этой оригинальной концепции? Конечно, Кроссану нельзя ставить в вину озабоченность его Иисуса социальной проблематикой. Я убежден, что социальным и материальным аспектам деятельности Иисуса необходимо уделять очень большое внимание. (Многие современные ученые так и поступают.) Меня тревожит другое: размышляя о том, как программа Иисуса шла вразрез со стандартными социальными ожиданиями средиземноморской крестьянской культуры, Кроссан подобно Мэку (хотя менее грубо) радикально и последовательно умаляет специфически еврейский аспект как самой этой культуры, так и намерений Иисуса. (Некоторые могут углядеть параллель с великим немецким автором вековой давности: деевреизированного Иисуса с социальной программой предложил Адольф фон Гарнак^[218].)

В дальнейшем я неоднократно буду возвращаться к полемике с Кроссаном. Пока сделаю несколько замечаний.

Первое. Как мы уже сказали, Кроссан считает, что апокалиптика была неадекватна намерениям Иисуса. Неудивительно, что он здесь не придает большого значения еврейским чаяниям, об исполнении которых собой Иисус, на мой (и не только на мой) взгляд, говорил. Я же считаю, что вполне можно было лелеять эти надежды, возвещать, что они исполняются и будут исполняться, а также самому претворять их в жизнь в рамках нового подхода, нового понимания народа Божьего. Наличие у Иисуса *социальной* программы не означает отсутствия у него *еврейской* программы, происходящей из веры в то, что израильский Бог — единственный истинный Бог, который наконец оправдает свой народ. Здесь Кроссан опирается на работы Мэка, доказывая, что речи о «Царстве» могли касаться не столько еврейских апокалиптических чаяний, сколько этических и «сапиенциальных» идей. Но это только заводит его в тупик^[219].

Второе. Из реконструкции Кроссана хорошо понятно, почему у Иисуса могли быть противники. Любой, кто подрывает господствующее мировоззрение столь сильно, как его Иисус, не может не вызвать враждебности. Но почему была враждебность со стороны евреев *именно как евреев*, т. е. людей, считавших себя блюстителями израильских верований, чаяний и образа жизни? Этого Кроссан не объясняет. Допустим, что своими социально взрывоопасными действиями Иисус хотя бы отчасти демонстрировал, что он приносит обетованное время, когда должен воцариться израильский Бог. Здесь — скрытый вызов структурам иудаизма и тем неофициальным движениям внутри иудаизма, которые действовали в рамках этих структур! Кроссан наряду со многими другими учеными спокойно относит рассказы о спорах к поздней стадии традиции. Но если считать, что его Иисус подрывал не просто социальный уклад, но уклад в *еврейском* смысле, то придется считаться с другими возможностями^[220].

Поэтому нужно включить другие аспекты, особенно из специфически еврейского фона, богословия и чаяний, не отбрасывая нарисованной социальной и культурной картинки. Это релятивирует некоторые его смелые предположения, но не ослабит (я надеюсь) силу некоторых его важных тезисов.

Если Иисус делал упор на «безброкерное Царство Божье», «Царство тех, кто был никем»,

почему его казнили? Почему ранняя Церковь придала его смерти именно такое значение? Здесь мы подходим к, возможно, самому смелому и, на мой взгляд, наименее удовлетворительному аспекту всей книги и творчества Кроссана в целом. Кроссан считает, что первоначальным последователям Иисуса не были известны никакие подробности того, почему и как Иисус умер, — они знали только, что его распяли. Они не знали, где похоронено его тело. Одно «очень образованное и очень утонченное направление традиции»^[221] впоследствии начало исследовать еврейские Писания с целью найти тексты, говорящие о страдании и оправдании, и размышляло над ними примерно так, как мы это видим в Послании Варнавы. Потом кто-то свел размышления в повествование. Первое такое повествование — т. н. «Евангелие Креста». (Как мы помним, его реконструировал сам Кроссан по явно позднему Евангелию от Петра.) На него, считает Кроссан, опирались остальные рассказы о смерти Иисуса. При переходе от размышлений к повествованиям в какой-то момент центром начинают делать не смерть-и-оправдание, а смерть-и-воскресение, появляются рассказы о воскресении. В нынешней же форме эти рассказы, согласно Кроссану, сосредотачиваются на легитимации некоторых центров власти в ранней Церкви.

Здесь Кроссан наиболее изобретателен и, многие скажут, наименее убедителен. К имеющимся текстам он относится с крайним подозрением. Он изобрел такой лозунг их *modus operandi*: «Сокрой пророчество, расскажи повествование и выдумай историю»^[222]. К счастью, эти блестящие рассуждения Кроссана мало кого убедили.

Нет сомнений, что ранние из имеющихся у нас интерпретаций смерти Иисуса осмысливают ее в свете еврейских Писаний. Павел, цитируя очень раннее предание, говорит, что Христос умер *по Писаниям* (1 Кор 15:3). Если во всех интерпретациях смерти Иисуса через Писания видеть знак выдумки рассказа ранними христианами (с целью заполнить исторические лакуны), то мы попадаем в заколдованный круг. Очевидно, что *все* рассказы об исторических событиях суть интерпретации. Кроссану это известно не хуже, чем другим. Но если наличие интерпретации указывает на выдуманность истории, как тогда изучать прошлое? Может, Кроссан бы больше поверил рассказам о страстях, если бы те отдельно сообщали факты и отдельно — эпизодические интерпретирующие глоссы, которые легко отбросить? Возможно, именно так работал Матфей («все сие произошло, да сбудется реченное чрез пророка...»). Но это не единственный способ писать о реальных событиях и указывать на то, что в них достигла цели история Израиля. В конце концов именно таков смысл выражения «по Писаниям»^[223].

Допустим, что первые ученики Иисуса *знали*, что произошло с Иисусом. Допустим также, что они *связывали* эти события с чаяниями, переполнявшими не только образованных книжников, но и тысячи простых евреев. Допустим, что с очень раннего времени они рассказывали об Иисусе и его смерти так, чтобы *одновременно* поведать о происшедшем и указать на библейские традиции, которые, как они верили, в Иисусе не просто продолжились (Иисус как один из страдающих праведников), но достигли кульминации. Многое говорит о том, что некоторые раннехристианские тексты понимали ситуацию именно в этом ключе^[224]. Но есть ли у такой возможности шанс выдержать испытание кроссановской герменевтикой подозрения?

Глубокий скепсис Кроссана относительно сведений о казни Иисуса тем парадоксальнее, что чуть раньше в соответствующей главе он близко подходит к правильному, на мой взгляд, пониманию событий, этой казни способствовавших. Кроссан полагает, и я полностью согласен, что акт Иисуса в Храме был символическим его разрушением, что некоторые слова Иисуса о разрушении историчны и что этот акт логически вытекал из остальной программы Иисуса, осуществлявшейся в исцелениях и общих трапезах^[225]. Это выгодно отличает работу Кроссана от

некоторых других истолкований очищения Храма ^[226]. Кроссан видит то, чему многие не придают значения, — тесную связь действий Иисуса в Иерусалиме с его действиями в Галилее ^[227]. (Конечно, мы с Кроссаном по-разному смотрим на содержание и смысл деятельности Иисуса как в Галилее, так и в Иерусалиме.) Кроссан не исключает того, что эти слова и действия прямо привели к казни Иисуса, но для него это просто возможность. Я же думаю и попытаюсь доказать, что здесь мы стоим на очень твердой исторической почве ^[228].

Представления Кроссана о том, как появились рассказы о страстях, напоминают нам опять-таки Вильяма Вреде. Если ты усомнился во всех пунктах рассказа и постулировал цепь событий, в которых рассказ полностью выдумали, становится возможным все. Но не все становится вероятным. Далее я попытаюсь показать, что куда правдоподобнее другая версия: синоптики и Иоанн, при всей наполненности богословскими и библейскими аллюзиями, хотят описать реальные события, и это им в основном удается ^[229]. По-моему, такая гипотеза лучше интерпретирует факты и гораздо проще сложных построений Кроссана.

(iv) Ранняя Церковь

Нигде теории Кроссана так не замысловаты, как в осмыслении ранней Церкви и ее отношения к Иисусу. Строго говоря, эта тема ни в книге Кроссана, ни в этой моей книге не основная. Но все исследователи жизни Иисуса понимают: гипотезы о евангельских преданиях — это гипотезы о развитии ранней Церкви ^[230]. Теория Кроссана видна из многих мест его работы, например, из предпосылок, стоящих за списком преданий. Он разработал ее в своем чикагском докладе 4 февраля 1993 г.

- *«Христианство Фомы»* (Thomas Christianity). Эту позицию представляют оппоненты Павла в Коринфе — одно из ранних течений, аскетически настроенное и мало нуждающееся в воспоминаниях об Иисусе (высказываниям — да, деяниям — нет). Они выступают против одного из еще более ранних христианских апокалиптических движений. Лично для них рай (досексуальный рай, откуда и аскетизм) возвращен, а потому Конца они не ждут. Это течение быстро переходит в раннехристианский гностицизм, представляемый Евангелием от Фомы в его различных гипотетических формах.

- *«Паулинистское христианство»* (Pauline Christianity). Для этого течения, как и для самого апостола, важен не просто сам факт смерти Иисуса, но и то, *как* он умер, — отсюда — безумие проповеди креста. В отличие от гипотетических «христиан Фомы», для Павла исторический Иисус, особенно как Распятый, — часть христианской веры. Вера в воскресшего Иисуса занимает абсолютно центральное место.

- *«Христианство Q»* (Q Christianity). Его представители, особенно ранние, не интересовались смертью и воскресением Иисуса. Их преемственность с Иисусом заключалась в образе жизни и поведения, например, в общих трапезах. Подобно Иисусу, они не оставляли жизни в мудрости, — пусть даже мир повернется к ним спиной. Они были странствующими проповедниками. При этом они ходили, возможно, супружескими парами, что скандализировало общество: женщины занимаются не своим делом. Позднее община Q восстановила ту самую апокалиптику, против которой сначала выступало «христианство Фомы».

- *«Экзегетическое христианство»* (Exegetical Christianity). Это люди, умевшие писать и манипулировать текстами Писания в апологетических целях. Именно они написали рассказы о страстях и воскресении «не как воспоминания об истории, а как историзированное

пророчество». Они были образованны, а значит, в отличие от Иисуса и его ближайших последователей, не были крестьянами. «Их вера в исторического Иисуса была столь сильна, что они постоянно выдумывали в ней что-то новое»^[231]. Очевидно, что для гипотезы Кроссана эта интереснейшая, блестящая и шокирующая реконструкция очень важна. Без нее лишается смысла его обращение с источниками и крайне своеобразное прочтение рассказов о страстях и воскресении. Она придает работе завершенность. Вполне возможно, однако, что это самая потерянная часть богатого гобелена. Нет места анализировать ее здесь подробно. Достаточно отметить следующее.

Первое. Многие библеисты не считают Павловых оппонентов из 1 Кор конкретным течением. Тем более шатко отождествление их с «христианами Фомы», придерживающимися идеологии, отраженной в Евангелии от Фомы (или его ранней форме)^[232]. (Несомненные свидетельства присутствия этой идеологии мы находим лишь в середине II века, к тому же в Египте!) Правда, язык Павлова послания действительно местами создает впечатление, что в Коринфе был какой-то «гнозис». Но большинство исследователей Павла отвергают любые формы полнокровных «гностических» гипотез как решение коринфских проблем^[233]. Нужно признать, что эта гипотеза Кроссана притянута за уши, — уж слишком много в ней натяжек.

Второе. Кроссан, конечно, прав, что в раннем христианстве паулинистские церкви были важной частью. Но были ли их границы столь четко очерчены, как он предполагает? Были ли они полностью обособлены, не переплетаясь с другими формами христианства? Послания и Деяния наводят на мысль об обратном: в них по ходу дела упоминается, что ранние христиане путешествовали, пересекали географические и культурные границы. Кроме того, странно, что Кроссан отделяет Павла от «экзегетического христианства». Павел ничуть не меньше других авторов I века исследовал еврейские Писания и считал, что они исполнились в Иисусе.

Третье. Кроссан, конечно, действует намеренно провокационно, называя Q Евангелием (а не просто источником) и постулируя возможность с его помощью узнать, как жила конкретная группа христиан. Эту гипотезу я уже комментировал^[234]. Допустим даже, что такой источник, даже отдельный документ, реконструируемый по Мф и Лк, действительно существовал. (Многие современные ученые в этом сомневаются.) Все равно нет указаний, что он не содержал многих материалов, пропущенных Мф и/или Лк, но совпадающих с Mk. Фактически, мы не можем узнать объем Q. Вполне возможно, что в Q входил рассказ о страстях и/или воскресении. Уверенности нет: консенсус здесь существует лишь среди очень узкого круга ученых, в основном занимающихся реконструкцией Q в рамках переосмысления раннего христианства. В любом случае нет особых причин считать, что Q отражает взгляды и образ жизни крупного раннехристианского течения. Наши сведения о других группах (например, церкви II века, тем более — константиновской), рассказывавших и пересказывавших истории об Иисусе, не вселяют уверенности, что рассказчики точно строили свой образ жизни по этим преданиям. Само существование христиан Q, как и христиан Фомы, может оказаться современным мифом — рассказом без реальной исторической опоры, рассказанным, чтобы поддержать конкретный способ осмысления современной реальности.

Четвертое. «Экзегетическое христианство», столь нужное Кроссану, чтобы возложить на него ответственность за рассказы о страстях, воскресении и прочем, — попросту вымысел. Действительно, Послание Варнавы буквально обшарило еврейские Писания в поисках объяснений тех или иных вещей, связанных с Иисусом. Но вот проблема: оно так непохоже на Павла, Матфея и другие тексты, что едва ли отражает концепции, популярные в первом христианском поколении. Это скорее попытка каких-то христиан второго-третьего поколения

заполнить пробелы в христианском толковании еврейских Писаний. У Павла и синоптиков мы видим чуткое понимание, которое Посланию Варнавы не присуще: еврейские Писания рассказывают великую *историю* (теперь достигшую кульминации). Далее, Кроссану приходится предполагать, что большинство ранних последователей Иисуса имели мало представления о еврейских Писаниях либо мало ими интересовались. До распятия, судя по гипотезе Кроссана, никто не считал, что наблюдаемые ими события, возможно, — часть обетованного исполнения израильской истории и израильских Писаний. Но факты скорее говорят об обратном. Заметим: согласно Иосифу Флавию, именно пророчества Писания побудили большинство евреев восстать против римлян^[235].

Кроссан наверняка ответит, что ничего другого ждать от Флавия не приходится. Ведь (а) он винит в войне низшие слои общества; (б) он сам из числа образованных людей, знавших Писания, для которых такой ход мысли естествен^[236]. Однако эти возражения упускают из виду главное. Иосиф Флавий желает *исправить* представление, что израильские Писания прорекли появление еврейского миродержца. Он относит предсказания Писаний к Веспасиану. Едва ли он выдумал несуществующее верование, только мешающее подыскивать оправдание пылу сограждан, чтобы затем давать ему другое истолкование. Скорее, это верование было хорошо известно и распространено, а уж Флавий делал, что мог. Не одни книжники верили, что Бог, в соответствии с Писаниями, читаемыми еженедельно в синагогах, избавит свой народ. Не одни «экзегетические» христиане верили (и, видимо, еще до распятия), что наблюдаемые ими события — исполнение библейских пророчеств.

Свой анализ я начал с того, что Кроссан — один из самых блестящих современных новозаветников. Мои острые с ним разногласия не означают, что эта похвала была пустой. Кроссан попытался воссоздать всю историю раннего христианства. Он проделал массу кропотливой работы. Его работы полны интереснейших предположений. Он, не упуская из виду ни общего, ни частных, размышляет о значении исторических исследований для современности. Более того, его книги написаны очень легким, остроумным и даже озорным языком. Ты обнаруживаешь, что одобрительно улыбаешься в тот самый момент, когда более всего хочешь не согласиться. О Кроссане можно сказать то, что он сам говорит о Марке: он настолько блестящий сценарист, что мы начинаем верить в историчность его схемы.

Но мы, подобно Одиссею, не должны поддаваться пению сирен. Далее я предложу альтернативную гипотезу, по-моему, лучше основанную на фактах. Сначала эта книга не замышлялась как ответ Кроссану: первый набросок был написан за два года до публикации «Исторического Иисуса». Однако когда я прочел Кроссана, мне пришлось все обдумать заново, — такое скажешь не о каждой книге! Кроссан возвышается над всем возобновленным «новым поиском» так же, как Швейцер и Бультман возвышались почти над всей наукой XX века, и по сходным причинам. Подобно им, у него хватило мужества увидеть целостную картину, продумать гипотезу до конца, испытать новые идеи, захватывающе их изложить и обсуждать публично и доброжелательно. Кому нужны друзья, когда есть такие враги? Пусть спор продолжается.

5. Иисус — киник?

Ряд представителей «нового поиска» указывают на то, что высказывания Иисуса имеют параллели в корпусе материала, отражающем киническую философию. Как мы уже видели, Мэк и Кроссан во многом рассуждают именно в данном направлении. Но они здесь далеко не одиноки^[237]. Существенный вклад внесли, например, работы (несколько в ином ключе)

Абрахама Малерба (Abraham J. Malherbe)^[238]. Наиболее тщательно прорабатывал эту линию английский ученый Ф. Джеральд Даунинг (E Gerald Downing).

Ряд книг и статей Даунинга отстаивают смелую мысль: в учении Иисуса, ранней Церкви и, в частности, у синоптиков очень многое перекликается с тем широким спектром популярной философии, который несколько вольно называется «кинизмом». Это сходство неслучайно. Иисус специально излагал свое учение в форме афоризмов и призывов, напоминающих кинические. Те первые христиане, у которых нашлось мужество последовать его примеру, продолжали учить таким же образом. Некоторые христиане (вроде Павла) видоизменили учение, существенно снизив его социально-критическую направленность. В патристический период и сторонники, и противники христианства видели некоторые общие черты между ним и кинизмом. Доводы Даунинга столь же сильны, сколь и у других ученых подобных взглядов, и он ясно дает понять, что его тезис очень важен для современности^[239].

Кто такие киники^[240]? Ответы всегда даются нечеткие, поскольку суть кинизма во многом была в равнодушии его последователей к официальным структурам. Отчасти проблематичны все определения, будь то античные или современные. Киники были довольно популярными в греко-римском мире философиями. Они утверждали, что общество в его нынешнем виде испорчено и бесполезно, а потому людям лучше радикально изменить отношение к самим себе, имуществу и собственной жизни. Слово «киник» происходит от греческого «кинос» («пес»): киники облаивали общество, кусали его за пятки, предупреждая и разбуживая людей, тревожа и заставляя менять взгляды. (Будем помнить, что в греко-римском мире собаки обычно не были домашними любимцами, они жили, питаясь отбросами^[241].) Очевидно, что в рамках столь широкой программы существовала масса места для локальных и индивидуальных вариаций^[242].

Основателем кинизма считают некоего Антисфена (V–IV века до н. э.), ученика Сократа. По преданию, его учеником был Диоген Синопский (IV век до н. э.). Диогена описывают как человека остроумного и язвительного. Затем были, например, такие известные киники: Кратет Фиванский (ок. 360–280 гг. до н. э.; среди его учеников — Зенон, основатель стоицизма) и Менипп из Гадар (1-я половина III в. до н. э.). Этих и других деятелей данного периода описывает Диоген Лаэртский в своем сочинении «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов» (ок. 200 г. до н. э.)^[243]. Из вышеперечисленных особенно важен Диоген Синопский. Последующие киники считали его образцом пренебрежения к социальным условностям. После 200 г. до н. э. свидетельства редуют: мало было не киников, а историков. Известны некоторые киники I в. н. э.: Сенека, Деметрий (друг Сенеки), Эпиктет. Благодаря Сенеке и Эпиктету мы лучше знаем о кинизме^[244]. Более полные сведения мы находим у авторов II века, — отчасти потому, что Лукиан рассказал о двух киниках, Демонакте и Перегрине. Свидетельства продолжают еще три или более века, заканчиваясь Саллюстием (VI век)^[245]. Таким образом, кинизм существовал в Средиземноморье более тысячелетия^[246].

Киников часто можно было распознать по внешности. Ходили они обычно в ветхом плаще, с нищенской сумой и посохом, босоногие и длинноволосые. Терпели капризы непогоды, кое-как ухитрялись существовать, кормясь тем, что находили, или что им подавали. Учение их было немудреным. Они просто бросали вызов общепринятым мнениям, «перечеканивая монету» (фраза, приписываемая Диогену)^[247], призывали жить согласно природе, а не в испорченности, сопровождающей богатство. Свобода, независимость, самообладание — вот кинические цели. Считалось, что в выражении этих ценностей человек практически неограничен и может даже шокировать других, чтобы те эти ценности признали. Ходило много историй про киников, часто в кратких формах — «хриях»^[248].

Можно провести очевидные параллели между некоторыми местами Нового Завета и некоторыми киническими высказываниями и действиями. Например, в одном из рассказов о Диогене философ учится у мальчика; это сопоставимо с тем, как Иисус возвеличивает ребенка в присутствии учеников^[249]. Малерб считает, что слушатели Павла должны были распознать в ряде характеристик апостолом самого себя (например, в 1 Фес) аллюзию на особенности кинического стиля^[250]. Оригинальность же рассматриваемой нами новой волны исследований состоит в тезисе: Иисус сам отчасти был киником, сознательно выбрал стиль проповеди и учения, воплощавший кинические идеалы, и его современники это понимали.

Разные сторонники концепции «Иисус–киник» придерживаются несколько разных подходов. Наиболее полную аргументацию развивает Даунинг, поэтому мы будем обращаться в основном именно к его трудам. Даунинг проводит и исследует параллели между учением киников и учением Иисуса (или, по крайней мере, учением Q)^[251]. Возьмем несколько случаев. Иисус иллюстрирует заботу Божьего промысла обо всех на примере беззаботной жизни птиц; то же делает и Мусоний^[252]. Иисус говорит, что хорошее дерево не приносит плохих плодов, а плохое — хороших; Сенека замечает, что зло не более приносит добро, чем оливковое дерево — фиги^[253]. Иисус уподобил свой приход приходу пастыря к потерянным овцам; Дион считает, что царь, подобно доброму пастырю, должен уделять все внимание уходу за стадом^[254]. По словам Иисуса, врач нужен не здоровым, а больным; в сходной ситуации Антисфен сказал, что врачи водятся с больными, но сами не болевают^[255].

Есть и десятки других примеров. Все они, по мнению Даунинга, показывают: община Q в 50–х гг. считала себя отчасти «кинической» и ожидала, что именно так на нее и будут смотреть. Далее, существуют факты, говорящие, что во II веке и позже многие христиане часто казались окружающим похожими на киников, и их это устраивало^[256].

Что же можно сказать об Иисусе? Здесь ученые иногда ставят такие вопросы: (1) были ли в его время в Галилее киники? (2) Можно ли было встретить киников в деревнях и сельской местности (где, видимо, протекало служение Иисуса), и мог ли Иисус общаться с учителями из городов? Даунинг признает, что эти вопросы пока исследованы недостаточно, но доказывает, что Иисус встречал киников и фактически присоединился к их направлению^[257]. Есть свидетельства, что в Гадаре один киник жил в III веке до н. э., и еще один — во II веке н. э. Сепфорис (ок. 6 км от Назарета) вполне мог быть важным местом для Иисуса, пока он рос. Поэтому, даже если Иисус проповедовал только в деревнях и сельской местности, он мог встречать киников ранее. В любом случае киники не были прикованы к городам^[258]. Какой же сделать вывод? Что Иисус был насквозь еврейским учителем, которого после его смерти ученики переинтерпретировали в киническом духе? Даунинг говорит, что это трудно представить^[259]. По его мнению, сообщение Иосифа Флавия о «четвертой философии», возможно, указывает на присутствие в еврейском обществе кинического учения^[260]. Иисус же был

еврейским киником из Галилеи, создавшим свой особенный сплав из различных элементов обеих традиций, с которыми он познакомился в период формирования своей личности^[261].

Его учение — самостоятельное. Он включается в шутливую беседу с иностранкой, которая

соглашается называться «собакой». Он отклоняет лесть. Его притчи подрывают устоявшиеся нормы. Он путешествует налегке, уповая на то, что Бог даст ему необходимое. «Он приходит как врач к социальным неудачникам». Он отвергает общепринятые воззрения на властные структуры и важность денег: «Иисусу присуще киническое презрение к богатству как таковому. При этом он называет его по-еврейски — Маммон».

Он убеждает слушателей жить так, словно владычество Бога — уже реальность: «Опять-таки, он пользуется еврейским выражением, но проповедует абсурдную киническую веру в возможность жить полноценно, живя просто, в согласии с природой»^[262]. Иисус стоит у истоков традиции, наиболее ясно, по мнению Даунинга, выраженной в Q.

Традиция была с самого начала еврейско-кинической, в индивидуальном отборе идей, установок и обычаев, которые в основном восходят к самому Иисусу^[263].

Даунинг отмечает, что в настоящее время существуют разные научные подходы к Иисусу. (Он упоминает несколько авторов, речь о которых у нас пойдет в следующей главе.) Однако он настаивает, что первоначальное христианство и Иисус многими людьми воспринимались как своего рода киническое движение. Слушатели скорее всего реагировали приблизительно так: «По-моему, это звучит довольно похоже на кинизм, — и гораздо более похоже именно на кинизм, чем на что-то еще из слышанного мной»^[264].

Даунинг интересно пишет, четко аргументирует, похвально обращает внимание на нюансы^[265]. У него очень богатая эрудиция, и он проводит неожиданные параллели. Он пытается понять, какое значение имеют полученные результаты для современности, и эти его выводы не меньше швейцеровских выдвигают перед нами серьезные требования^[266]. Даунинг считает (на мой взгляд, справедливо), что Иисус и его первые последователи призывали слушателей совершенно иначе взглянуть на себя и свой мир. И своим поведением, и своим учением они разрушали обыденное мировосприятие, ставили под сомнение общепринятые мнения, предлагали иное самосознание. Поскольку последнее время постмодернизм выступает с герменевтикой всеобщего подозрения, отчасти утешает, что такой подход восходит по крайней мере к Иисусу. Любой непредвзятый историк должен дать этой теории шанс. Но я убежден, что в целом она не работает.

Выдвигаются, в частности, следующие возражения. Нет свидетельств тому, что киники присутствовали в Палестине I века. Киники — преимущественно городское явление^[267]. Стандартная экипировка киников (включавшая котомку) отличается от стандартной экипировки первых христианских миссионеров (без котомки)^[268]. Теория включает использование гипотетического источника Q. Многие параллели не столь близки, как кажется на первый взгляд. Даунинг сводит вместе источники, многие из которых не столько кинические, сколько часть более широкой популярной философии, своего рода низкосортный стоицизм^[269].

Все эти аргументы вполне реальны, однако не являются решающими. Есть более основательные возражения. Я уже подробно доказывал: когда мы обретаем в христианстве I века твердую историческую почву под ногами, мы оказываемся в глубоко еврейском мире, даже перенесенном в Рим, Смирну или Фессалоники. Есть единый истинный Бог, который бросает вызов всем прочим богам. Те, кто Ему верны, должны быть верны *только* Ему. Поэтому

римские власти считали христиан, как и евреев, социальной и политической угрозой, предметом беспокойства и принимали против них меры. Христиане, видимо, не пытались в ответ оправдываться, что они, мол, только частный клуб для упражнений в личном благочестии. Они продолжали возвещать свою верность Христу. Верность Христу «Царю» исключала верность кесарю, даже несмотря на то, что Христос и кесарь — владыки в разном смысле слова. Эта странная вера, столь еврейская и столь нееврейская (ибо не предполагала ни защиты какого-либо города, ни соблюдение заповедей Моисеевых, ни обрезания младенцев)..^[270] была одной из основных особенностей всего движения и одним из основных ключей к его пониманию^[270].

Именно этого существенного еврейства я совершенно не нахожу в нарисованном Даунингом портрете. У Иисуса Даунинга мировоззрение — киническое, частности — еврейские. Я же считаю, что все было по меньшей мере наоборот^[271].

Как замечает сам Даунинг, наличие кинических черт у христианского автора не означает кинического мировоззрения. Очевидный пример — Павел. Портрет, нарисованный Малербом, заставляет задуматься: Павел был способен создавать кинические аллюзии, но его мысль и аргументация развиваются в рамках еврейского и апокалиптического мира раннего христианства^[272]. Даунинг видит здесь знак компромисса, перехода к менее конфронтационному существованию. Но такое толкование плохо согласуется с пассажами вроде 1 Кор 4:8–13, 2 Кор 6:3–10 и 2 Кор 11:16–33, где Павел парадоксальным образом прославляет то, что он стал «как сор для мира, как прах, всеми попираемый» (1 Кор 4:13). Эта особенность именно *еврейского* характера раннего христианства — пренебрежение всем язычеством, включая богов (вполне устраивавших киников) и единого Бога пантеизма (нередкого на страницах Эпиктета). Мы видим фундаментальное различие в мировоззрении^[273]. Похоже, что в христианстве и впрямь есть что-то от кинизма. Но я считаю это сходство поверхностным. Сходство обязано не некой кинической природе христианства (завшей его прочь от иудаизма), но его глубоко еврейской природе, толкавшей к противостоянию (во всеоружии подрывных методов) с языческим миром. Эти-то еврейские, по сути своей, верования — в Царство израильского Бога, пришедшего в личности Иисуса, — сделали ранних христиан такими глубокими нонконформистами, готовыми претерпеть гонения и мученичество^[274].

Это имеет прямое отношение к Иисусовой проповеди о Царстве израильского Бога — теме, которую Даунинг сознательно вытесняет на задний план^[275]. Ведь что мы видим в преданиях об Иисусе, еще не выхолощенных противниками всякой «апокалиптики»? Не отвлеченный от истории кинический протест, но конкретную Весть: Бог Израиля, Творец мира приводит израильскую (и всю мировую) историю к кульминации, когда Израилю, чтобы избежать суда и катастрофы, необходимо принять срочные меры. Это абсолютно непохоже на мотивы суда в кинических традициях-эпизодические, не привязанные к истории, с акцентом на *индивиде* и его будущем^[276]. Но не будем изумляться различиям. Языческое мировоззрение с его пантеистическими тенденциями в околостоическом духе вполне устраивало кинизм. Поэтому в кинизме просто неоткуда взяться той эсхатологической напряженности, что отличала, по моему мнению, раннее христианство и самого Иисуса. Заметим: у Даунинга нет места ни регулярным исцелениям Иисуса, ни богатым смыслом открытым трапезам, о важности которых столько пишет Кроссан. Далее я попытаюсь показать, что и исцеления, и трапезы больше соответствуют не кинизму, а еврейской вести о Царстве. Кроссановская попытка соединить эти две концепции

неубедительна^[277].

Более того, в своих благородных попытках ввести максимум преданий об Иисусе в мир популярного кинизма Даунинг упускает нечто важное. Он не объясняет, почему именно *этот* кинический проповедник положил начало движению, столь быстро принявшему облик, довольно не похожий на прочий кинизм. Он не объясняет, почему Иисуса казнили и почему первые его последователи проповедовали воскресение. Даунинг пытается соединить Иисуса с ранним христианством, редуцируя их обоих до уровня одного из вариантов кинизма. Но для этого приходится оставить без внимания слишком много известных нам особенностей раннего христианства^[278].

Напоследок несколько слов об использовании большинством участников «семинара по Иисусу» модели «Иисус киник». Видимо, эта модель нравится им отчасти потому, что позволяет избежать «горизонтальной» эсхатологии традиционного иудаизма, т. е. веры в будущее вмешательство израильского Бога в историю. Взамен нам предлагают «вертикальную эсхатологию», где Евангелие от Фомы и другие тексты осмысливают эсхатологические образы как «вертикальный» уход из нашего пространственно–временного континуума. Последнюю возможность нам порой подают как привлекательную^[279]. Но в этом подходе есть несообразности.

1) Евангелие от Фомы содержит подлинный дуализм — такое мироотрицание, которого нет в «апокалиптике». И нетрудно представить, сколь язвительно мог бы высказаться о Фоме киник, прочти он это сочинение.

2) Едва ли на Эпиктета (не говоря уже о тех, кого он считал подлинными киниками) произвели бы впечатление «вертикальная эсхатология» или эзотерические грезы Евангелия от Фомы. Если мы всерьез намерены очертить траектории, по которым развивалось раннее христианство, не годится валить в одну кучу киников, Фому и Q, словно их позиции примерно одинаковые.

3) Мы не можем, не оставляя притязаний на историческую точность, называть эту странную смесь «сапиенциальной» или выражающей «вертикальную эсхатологию».

4) Мы не можем противопоставлять эту смесь «апокалиптике», словно та, в отличие от кинизма и Евангелия от Фомы, отрицает мир.

5) Мы не можем применить эту смесь или ее часть к Иисусу или какому–либо движению в первом христианском поколении, о котором у нас есть сколько–нибудь серьезные данные.

Пожалуй, важнейшее достижение этой новой волны исследований состоит в осознании: Иисус вполне мог быть палестинским евреем I века, *необязательно* производя на нас насквозь «еврейское» впечатление. Мы больше не думаем (по крайней мере, не должны думать), что Палестину тогда отделял от окружающего мира железный занавес, не дававший никаким представлениям попасть в нее извне. Если мы побороли желание сделать Иисуса как можно более «еврейским» по виду, возможно, придется учитывать и другие факторы^[280]. Но рассмотренные нами гипотезы очень сомнительны. Скорее можно предположить, что, когда высказывания еврейского пророка, говорившего о Царстве, — именно так нередко воспринимали Иисуса, — передавались в контексте разнообразных культурных влияний, их острые (возможно, еврейские) углы порой срезались, делая их похожими на некоторые кинические афоризмы^[281]. Это не означает, что параллели проводить бессмысленно, — я постараюсь о них не забывать. Просто делать из Иисуса киника, а потом использовать это определение как прокрустово ложе, все под него подгоняя, исторически неоправданно. Перефразируя Демонакта: «Не голосуйте за это решение, мужи афинские, пока вы не разрушили алтарь Клио»^[282].

Напоследок мы рассмотрим ученого, чьи работы подводят нас к следующей главе. Он занимает промежуточную позицию между «семинаром по Иисусу», с одной стороны, и постшвейцеровским «третьим поиском», с другой^[283]. По мере того, как уменьшалось влияние на семинар Бёртона Мэка, росло влияние Маркуса Борга — и в семинаре, и далеко за его пределами.

Борг написал об Иисусе несколько книг. Он берет на вооружение модели из истории религии в целом, пытаясь в то же время использовать полученные выводы для нового и позитивного утверждения христианства. В отличие от некоторых своих коллег по «семинару по Иисусу» он прямо заявляет о своей христианской вере. По его словам, исследования жизни Иисуса даже укрепили веру.

В своей первой книге Борг доказывает, что в деятельности Иисуса сочетались политический, социальный и богословский аспекты^[284]. Соппротивление Риму и поиск святости (особенно фарисейская деятельность) шли рука об руку; Иисус противопоставил всей этой программе новую парадигму святости с акцентом не на обособлении, а на милосердии. Грозные речения в синоптической традиции следует понимать не как предсказания о конце нашего пространственно–временного континуума, а как еврейские пророчества о разрушении Римом Иерусалима и Храма^[285]. Вослед Дж. Кейрду и другим авторам Борг доказывает, что апокалиптический *язык* этих речений ошибочно считался указанием на «конец света», хотя в еврейском пророчестве он *наделяет* богословским смыслом то, что мы зовем историческими и политическими событиями^[286]. Таким образом, Борг идет за Швейцером, помещая Иисуса в контекст еврейской апокалиптики, но совершенно не соглашается с Швейцером относительно смысла апокалиптического языка^[287]. Это означает, что он часто расходится со многими своими коллегами по «семинару по Иисусу» — сторонниками чисто неапокалиптического Иисуса, считающими речения апокалиптического характера неаутентичными^[288].

Со времен своей первой работы Борг продолжал исследовать жизнь Иисуса, используя категории, взятые из межкультурного религиоведческого анализа^[289]. Не желая упрощать образ Иисуса, в отличие от некоторых своих коллег по семинару, он делает набросок с помощью целых пяти мазков^[290].

- Иисус был *религиозным экстатиком*, какие существуют в большинстве культур, т. е. у него были частые и яркие переживания иных измерений реальности.
- Иисус был *целителем*. Он исцелял как сами болезни, так и их социальные последствия.
- Иисус был *учителем Премудрости*. Учение его было не традиционным, а во многом направленным против традиционного уклада^[291].
- Иисус был *социальным пророком*. Он не предсказывал какие–то отдаленные будущие события и не говорил о конце света, но, подобно древним еврейским пророкам, обличал социальные несправедливости и угнетение. Против людей, упорствующих во зле, он изрекал профетические оракулы, совершал профетические акты, угрожая им судом Божьим (посюсторонней природы).
- Иисус был *основателем/катализатором движения*. При его жизни вокруг него сформировалось движение, и это не противоречило его намерениям. Это выражалось, например, в его братских трапезах с последователями. Такие трапезы нарушали социальные барьеры и воплощали Божественное сострадание.

По мнению Борга:

- Иисус (как человек) не был «божественным Сыном Божиим»;
- Иисус не умер специально за грехи мира;
- Иисус не ставил в центр своей Вести самого себя.

Однако в целом наброски Борга дают результат куда более положительный, чем у «семинара по Иисусу» в целом и Мэка в особенности. Кроме того, Иисус Борга — глубоко еврейский и участвует во внутриеврейской полемике^[292].

Борг видит в Иисусе (на уровне межкультурного анализа) ясное доказательство того, что реальность имеет много измерений, причем с высшей реальностью мы можем находиться (как он говорит) в трансформирующем взаимоотношении^[293]. К чему же призывают нас результаты поисков исторического Иисуса? Ответ: к жизни, сосредоточенной на Духе, благодаря которой мы можем обогатить взаимоотношения и углубить молитву. Плод такой жизни — в первую очередь сострадание и старание принести как можно больше сострадания в мир. Причем эту жизнь следует жить в общине, которая (именно как община) придерживается именно такого понимания. Борг трогательно описывает, что изменил этот образ Иисуса лично для себя, как он показал разницу между догматами об Иисусе и такой верой:

Отдать свое сердце, самые глубины своего существа послепасхальному Иисусу — живому Господу, обращенной к нам стороне Бога, лику Божьему, Господу, который также есть Дух^[294].

Может показаться излишним добавлять к критике «семинара по Иисусу» разбор оригинальной концепции одного из его участников. Я ограничусь тем, что попытаюсь в духе дружеской коллегиальности предложить четыре из многих вопросов, которые родились у меня за последние года дискуссий с Боргом.

Первое. Использование Боргом межкультурных категорий очень интересно. Но насколько они точны? С какой стати мы должны, согласившись, что Иисус был экстатиком/целителем/учителем/пророком/основателем движения, систематически исключать более еврейские категории (например, «Мессия»)? Допустим, мы нашли у Флавия рассказ о человеке, подходящего под все пять категорий. Удивило ли бы нас открытие, что его считали потенциальным Мессией^[295]? Если не удивило бы, почему не применить категорию «Мессия» и к еврейскому Иисусу Борга?

Второе. Как Иисус Борга представлял себе дальнейшее? Очевидно, он не думал, что умрет за чьи-то грехи. Думал ли он, что все больше и больше людей будут воспринимать его отношение к состраданию? Если так, то не приходится ли считать его таким же неудачником, как и Иисуса Реймаруса? Принципиально ли это и почему?

Третье (может быть, самое важное). Действительно ли Иисус Борга — эсхатологический? Или он просто выражает с помощью эсхатологического языка те вечные истины, что Бог открыт людям и требует не обособления и угнетения, а сострадания? Иными словами, считал ли Иисус Борга (как, скажем, Иисус Сандерса), что Бог Израиля творит что-то уникальное и кульминационное, в чем и через что израильская (и, возможно, мировая) история достигнет исполнения? Или Иисус использовал эти образы только, чтобы с их помощью учить всеобщим истинам? Из первой книги Борга можно было предположить первое. Однако сейчас Борг явно

сторонник второго. Но насколько адекватен этот квазибультмановский подход к анализу эсхатологического языка или Иисуса?

Четвертое. Борг, похоже, предлагает новый вариант разрыва между историческим Иисусом и Христом веры. Но сколь убедителен его переход от Иисуса допасхального (который «не был Богом»^[296]) к Иисусу послепасхальному («обращенной к нам стороне Бога»)? Очень уж заметно, как догматизм, против которого Борг некогда восстал, — его работы местами намеренно автобиографичны, — закрывает ему путь к традиционным формулировкам. Сам он — глубоко верующий человек. Но не превращает ли он свою веру в мостик, который люди, такой верой не обладающие, пересечь не смогут? Если превращает, то считает ли это Борг проблемой?

Работы Борга мне близки по духу, и со многим в них я согласен. Полагаю, что он сделал ряд открытий. Но его концепция небезупречна, открытия же лучше вписываются в другую концепцию, которую я и предлагаю ниже. Некоторые возможности, Боргом отмечаемые, вполне приемлемы, если взглянуть на них под другим углом. В частях II и III настоящей книги я развиваю аргументацию, которая позволяет разрешить многие трудности.

7. Вывод: новый «новый поиск»

Десять лет назад могло показаться, что «новый поиск» себя изжил. Я сам так думал^[297] — и ошибся. Я до сих пор уверен, что будущее — за линией Швейцера, за «третьим поиском», к рассмотрению которого мы вскоре обратимся. Но различия во многом искусственные и не отдают должное многообразию современных исследований^[298]. Становится все очевиднее, что между школами есть точки соприкосновения. Ученые, наиболее глубоко изучающие источники, часто расширяют рамки исследований и применяют новые подходы. Хороший пример — Кроссан, глубоко и всесторонне использующий Флавия (немыслимо для первых представителей «третьего поиска»!). Несправедливо навешивать ярлык и на Борга — достаточно близкого, впрочем, к «новому поиску». С другой стороны, некоторых представителей «третьего поиска» немного отделяет от Мэка, Кроссана и «семинара по Иисусу». И если еще лет через десять эти категории устареют, наука только выиграет.

Но у «нового поиска» есть еще не преодоленные слабости. Об этом я уже говорил и сейчас укажу лишь несколько очевидных моментов.

Первое. Представители «нового поиска» часто в первую очередь опираются, продолжая бультмановский подход, на высказывания Иисуса. Противопоставим этому тонкое замечание Борга:

В конце XIX века на Иисуса смотрели в основном как на учителя. Ученые XX века вроде бы от такого подхода дистанцировались. Однако вот парадокс: мы настолько поглощены тем, что Иисус говорил, что, видимо, все еще понимаем его как, главным образом, учителя^[299].

Но существуют ли другие модели? За серьезными альтернативами следует обращаться к «третьему поиску».

Второе. Опора на высказывания ведет к ложной идее, что можно добиться хороших исторических результатов, оценивая достоверность высказываний с помощью разного рода «критериев». Кроссан, например, работает очень продуманно, но с двумя основными

критериями: датировка и многократность свидетельств. Мы уже видели, что его список материалов, хотя и претендует на многое, очень спорен и представляет выводы, достигнутые иным способом. Вообще представители «нового поиска» указывают—таки, вопреки себе, на верный подход: ученый должен работать с глобальными гипотезами, и уже от общей картины идти к решению частных вопросов. Если же мы имеем дело с евангельскими перикопами, — там всегда оказывается много званных, но мало избранных. Этого верного подхода я и буду, не скрывая того, придерживаться в настоящей книге. Мне кажется, так я смогу и больше отдать должное существующим данным.

Третье. Возобновленный «новый поиск» работает с отжившей концепцией христианских истоков^[300]. Это бультмановская картина, с вариациями:

- деиудайзированный Иисус, проповедующий демифологизированную, «вертикальную» эсхатологию^[301];
- распятие без ранней богословской интерпретации;
- «воскресение», состоящее из прихода к вере, некоторое время спустя, одного из раннехристианских движений;
- раннее сапиенциальное/гностическое движение, пересказывающее афоризмы учителя, но не интересующееся историей его жизни;
- Павел, изобретший эллинистический культ Христа;
- синоптическая традиция, в которой афоризмы—перекати—поле, остановившись, обросли мхом нарративной структуры и постепенно застыли в форме Евангелий, где основной смысл деятельности Иисуса, в выдуманной псевдоисторической канве, изменился или потерялся.

На самом деле, эта современная картина и есть настоящая выдумка. Одно время она казалась полезной. По—моему, это время истекло.

Что касается метода, то мы сейчас в том же самом месте, что и в начале XX века. Как писал тогда Швейцер, сравнивая свою работу с книгой Вреде о Марке, вышедшей в то же время:

[Эти две книги] написаны с довольно разных позиций: одна — с точки зрения литературной критики, другая — с точки зрения исторического признания эсхатологии^[302].

Швейцер, — сам затративший массу сил на опровержение прежних биографий Иисуса, — усматривал здесь совместную атаку на ложные «исторические» схемы и использование их рядом ортодоксов. Однако, когда общий враг повержен, совместная идиллия кончается: подходы смотрят друг на друга и видят, что они несовместимы.

Здесь пути расходятся... С одной стороны, эсхатологическое решение, сразу возводящее марковское повествование, во всей его противоречивости и непоследовательности, в ранг подлинной истории; с другой, — литературное решение, считающее несообразный догматический элемент интерполяцией первого евангелиста и полностью исключаящее из жизни исторического Иисуса мессианские притязания. Третьего не дано^[303].

Прежде чем приступить к подробному изложению собственной позиции, Швейцер подробно излагает и резко критикует взгляды Вреде^[304].

Сейчас, в конце XX века, возобновленный «новый поиск» угодил на *Wredebahn`e* в «пробку», а на *Schweitzerbahn`e* можно развить хорошую скорость. Конечно, я несколько упрощаю картину, — можно сделать еще ряд оговорок и уточнений. Но я верю, что «третий поиск» имеет куда большие шансы на успех, чем существенно от него отличающийся «новый поиск». «Семинар по Иисусу» считает, что осмысливать Иисуса лучше не в контексте еврейской эсхатологии, особенно апокалиптики. Поэтому он объявил марковское повествование выдумкой. «Третий поиск», не впадая в упрощенную апологетику Мк, помещает Иисуса именно в его еврейский эсхатологический контекст и видит перед собой широкие перспективы для дальнейших исторических исследований.

Конечно, за прошедшее столетие многое изменилось. Существенно изменились и оба эти направления. Последователи Вреде не только заняли более скептическую позицию, но и стали заметно *легковернее* в других вопросах. Историки, не желая мириться с вакуумом, возникшим после отвержения Мк как чистой выдумки, создали концепции, которые нелегко критиковать по одной простой причине: они абсолютно безосновательны. Самоуверенные реконструкции Q, его редакций и стоящих за ними общин выдают готовность уверовать во все непохожее на Марка или, тем более, Павла. Основной тезис Вреде оказался неадекватным, но его не отбросили, а модифицировали, придали ему еще более экстраординарные формы. Что касается продолжателей Швейцера, то они уточнили понимание еврейской эсхатологии и апокалиптики. Сейчас все чаще ставится под сомнение одно из самых известных представлений Швейцера: «апокалиптика» была для него (и впоследствии еще лет 90) синонимом конца нашего пространственно–временного континуума. Теперь очевидно, что это — странное буквалистическое толкование того, что в I веке понимали метафорически^[305]. Наука на месте не стоит.

Наши команды слегка изменились, но игра остается в целом прежней. В швейцеровской концепции многое работает, — нужно лишь внести некоторые коррективы. Нетронутой остается его основная позиция: еврейская эсхатология как контекст для Иисуса, объединение со скептицизмом для борьбы с наивным традиционализмом, а затем разгром скептицизма с помощью правильной исторической реконструкции. Эту позицию я и буду развивать далее. Конечно, меня, как и Швейцера, могут спросить: что актуального способен сказать апокалиптический пророк I века в XX веке? Я попытаюсь на это ответить в свое время — иначе и, мне кажется, лучше, чем Швейцер, но не отказываясь от его основного тезиса.

«Третий поиск» сделал многое, чтобы возродить швейцеровский подход, устранив при этом основную его слабость. Подвергнув, вслед Швейцеру, критике радикальный скептицизм, мы можем обратиться в следующей главе к радикальной эсхатологии. Время для «третьего поиска» пришло еще десять лет назад, и недостатки возрожденного «нового поиска» сейчас только подчеркивают его необходимость.

1. Вырываясь из оков

«Новый поиск» был первым знаком того, что в стене сопротивления серьезным исследованиям Иисуса появились трещины. Теперь плотину прорвало. Буквально за несколько лет рынок затопил поток научной и серьезной исторической литературы об Иисусе ^[306]. Вместо «старого поиска» (закрытого Швейцером) и «нового поиска» (начатого Кеземаном и возрожденного «семинаром по Иисусу») перед нами феномен достаточно оригинальный, чтобы заслуживать название «третьего поиска». Как мы видели в предыдущей главе, некоторые авторы сочетают черты «нового поиска» и «третьего поиска» ^[307]. Среди примеров — Вермеш (подчеркивает еврейские черты Иисуса, но создает образ экзистенциалистского проповедника) и Борг (помещает Иисуса в его еврейский социальный и культурный контекст, но создает образ неапокалиптического мудреца, учителя, пророка и основателя движения). Между, скажем, Кроссаном и Хорсли достаточно общего, чтобы сомневаться в целесообразности разведения их по разным категориям. Поэтому еще раз подчеркну, что, при всех важных различиях между двумя категориями, их границы нельзя считать жестко очерченными. Они введены во многом для удобства. На мой взгляд, однако, различие, которое провел Швейцер между собой и Вреде, до сих пор сохраняет актуальность. Одни ученые вслед за Швейцером помещают Иисуса в контекст еврейской апокалиптической эсхатологии. (Думаю, именно они и представляют авангард современных исследований.) Другие ученые с этим не согласны ^[308].

На сегодняшний день в «третьем поиске» можно выделить 20 авторов, работы которых я считаю особенно важными. В хронологическом порядке публикаций на английском языке: Кейрд (Caird 1965), Брэндон (Brandon 1967), Бец (Betz 1968 [1965]) ^[309], Хенгель (1971, 1973, 1981b, [1968]), Вермеш (Vermes 1973, 1983 ^[310], 1993), Мейер (Meyer 1979, 1992a & b), Чилтон (Chilton 1979, 1984a, 1992b), Ричиз (Riches 1980), Харви (Harvey 1982, 1990), Лофинк (Lohfink 1984), Борг (Borg 1984, 1987a, 1994b), Сандерс (Sanders 1985, 1993), Оукмэн (Oakman 1986), Тайсен (Theissen 1987), Хорсли (Horsley 1987), Фрейн (Freyne 1988b), Чарльзуорт (Charlesworth 1988), Уизерингтон (Witherington 1990, 1994, 1995), Мейер (Meier 1991, 1994), Де Джондж (de Jonge 1991a) ^[311]. Все, кто читал эти книги, знают: хотя во многом они и не схожи, но затрагивают ряд сходных вопросов — вопросов, к которым и мы постоянно будем обращаться далее.

О некоторых из этих работ я уже писал. Возможно, читателя порадует, что я не вижу необходимости повторяться или анализировать каждого автора из списка отдельно ^[312]. Мне кажется, лучший способ обзора «третьего поиска» — рассмотреть вопросы, затрагиваемые всеми этими авторами, и выделить особенности их подходов. Конечно, впоследствии, по мере изложения собственной концепции, я буду упоминать дополнительные подробности современных научных дебатов.

Однако сначала несколько общих слов о «третьем поиске» ^[313]. Появилось серьезное отношение к истории. Например, Иосифа Флавия долгое время по необъяснимой причине игнорировали, а сейчас он, к счастью, вошел в моду (довольно-таки внезапно). Возникло стремление опираться на источники I века и рассматривать тогдашний иудаизм во всем его многообразии.

(Здесь большую помощь оказывают современные исследования истории и литературы I века.) ^[314] Кумранские и апокалиптические тексты теперь не просто задник, оттеняющий

евангельский свет, но — исторические свидетельства о Палестине I века. Ученые задаются вопросом не о вечной значимости слов Иисуса, но об их значении для *его* современников — людей, поглощенных проблемами бедности и политической борьбы, не имевших времени на богословские абстракции и вечные истины. Часто большое внимание уделяют факту распятия: каким должен был быть Иисус, что его распяли на римском кресте? Ответ Брэндона обычно отвергается: Иисуса не считают подстрекателем к еврейскому восстанию ^[315]. Но Брэндон был умнее, чем о нем думают. Его теории нельзя отменить с помощью прежнего разделения между богословием и политической борьбой. (Это разделение отражает постпросвещенческий дуализм.) Вопрос о том, был ли Иисус в какой-либо мере солидарен с антиримскими настроениями, до сих пор актуален.

Методологически важно — начать именно с таких исторических вопросов. Нет необходимости изучать высказывания Иисуса изолированно от остальных свидетельств. Долгое время ученые бесконечно изучали евангельские речения, но *ipsissima vox* Иисуса яснее не становился. Не разрешалась и загадка христологических титулов. Об этом Сандерс пишет в своем разделе о методе, и я думаю, что он прав ^[316]. «Старый поиск» пытался сделать Иисуса как можно меньше похожим на еврея I века. Бультман считал исторического Иисуса евреем I века, но видел его «значение» не в еврейских чертах. Эту линию продолжал возобновленный «новый поиск». Он часто умалял специфически еврейские особенности и делал акцент на тех чертах Иисуса, которые роднили его с другими средиземноморскими культурами. Преуменьшал он также значение смерти Иисуса, считая, что мы о ней почти ничего не знаем, и первых христиан она мало интересовала. (Последний тезис, конечно, знаменует отход от Бультмана.) Современный «третий поиск» в целом занимает иную позицию. Каковы бы ни были богословские и герменевтические последствия, Иисуса нужно понимать как еврея I века, понятного другим евреям и при этом еврея распятого.

Здесь можно очень осторожно использовать так называемый «критерий, основанный на различии» (*criterion of dissimilarity*). С одной стороны, многих евреев распинать было не за что. (В Палестине тогда было распято множество евреев, но почти никого из них не выдали еврейские власти, как они, видимо, выдали Иисуса.) ^[317] С другой стороны, хотя в первом христианском поколении было много «иудеохристиан», — поначалу вообще все христиане были евреями! — их верность Иисусу очень быстро отделила их от типичного иудаизма ^[318]. Таким образом, «критерий, основанный на различии», используется совершенно иначе, чем раньше: мы больше не отделяем с его помощью Иисуса от иудаизма и ранней Церкви, а помещаем Иисуса в иудаизм и пытаемся разобраться, почему он с учениками был отвергнут еврейскими властями. Признавая здесь высокую степень преемственности между Иисусом и его последователями, мы сознаем: в отличие от самого Иисуса христиане быстро перестали считаться еще одним направлением в иудаизме. «Критерий, основанный на различии», больше нельзя использовать для выявления аутентичности изолированных высказываний. (Не одними высказываниями живы историки!) Он помогает уточнять линии созданного портрета, в том числе слова и дела, но идти при этом от общей гипотезы к частностям. Как мы уже говорили в предыдущей книге, именно так и подобает работать историку ^[319].

Работая над книгой, я порой жалел, что суть вышеизложенных доводов (и доводов в *NTPG*, гл. 4) нельзя поместить в колонтитул всех страниц, где обсуждается синоптический материал. Пожалуй, остается процитировать Бультмана и Сандерса: «Подобные вопросы можно задавать об одном речении за другим, не продвигаясь ни на шаг вперед» ^[320]; убеждение «в способности прийти к "верному решению" через тщательный анализ речений завело многих новозаветников в безысходную трясину» ^[321]. Мне могут возразить: ничего не поделаешь, — значит, знание для

нас закрыто. Но здесь уместно привести рассказ Чарльзуорта о том, как он стал прохладнее относиться к новозаветникам, которые «выказывают осторожную сдержанность, пока не выработают практически неопровержимого тезиса». «Быть осторожным, — говорит Чарльзуорт, — мудро и рассудительно. Однако даже добродетель становится пороком, если довести ее до крайности. Как говорили раввины, при поиске истины робость не добродетель»^[322].

Именно в поиске (исторической) истины вся суть «третьего поиска». Он знаменует возврат серьезного исторического метода — в противоположность доморощенным псевдоисторическим «критериям». Он спокойно обходится без пресловутых «стандартных критических средств», в частности, без анализа форм. Исследование ведется с помощью правильного и часто четко сформулированного метода: гипотеза + верификация^[323]. Как мы уже показывали в предыдущем томе и предыдущих главах, стимулом к анализу форм и редакций во многом было допущение, что та или иная часть синоптической информации об Иисусе *не может* быть верной. Однако мы можем поступить иначе — начать со своей исторической гипотезы (относительно Иисуса или ранней Церкви) и обосновать ее. Тогда анализ преданий будет не столь необходим и вообще приобретет иной вид. Именно так работают, скажем, Эд Сандерс и Бен Мейер: самые разные евангельские материалы, которые в рамках бультмановской парадигмы требовалось объяснять сложными эпициклами *Traditionsgeschichte*, вполне укладываются в служение Иисуса.

Этот методологический вопрос важно уяснить с самого начала. В «третьем поиске», к которому я отношу эту книгу, задача исследователя видится не в реконструкции истории традиции, а в разработке серьезной глобальной гипотезы относительно самого Иисуса с дальнейшей проверкой того, как в нее укладываются неопровергнутые свидетельства. Я знаю, что, если для некоторых ученых такой подход абсолютно естественен, в некоторых кругах он покажется весьма спорным. Однако я настроен оптимистически: мне кажется, здесь со мной согласны многие представители «третьего поиска», при всем его разнообразии. В конце концов я всего лишь предлагаю изучать Иисуса так, как изучают других персонажей древней истории. Никто ведь не жалуется, что авторы книг об Александре Македонском «гармонизируют» несколько источников: это их работа — предложить гипотезу, основанную на синтезе разрозненных фактов^[324]. Конечно, наши источники об Александре Македонском, как и источники об Иисусе, Тиберии, Бетховене, Ганди или ком бы то ни было еще, имеют свою точку зрения. Ее обязательно надо учитывать. Однако цель работы — предложить когерентный синтез, который работает и должен рассматриваться как гипотеза^[325]. Как я уже попытался показать в *NTPG*, так называемая «радикальная критика» оказалась недостаточно радикальна, довольствуясь лишь небольшими модификациями гипотез об Иисусе и ранней Церкви, выдвинутых еще Швейцером и Бультманом. Если мы собираемся создавать новые концепции, надо критичнее отнестись к работе предшественников, не принимая на веру ни один из их выводов. Именно поэтому при разработке исторической гипотезы не имеет большого смысла всякий раз подробно оговаривать точку зрения исследователей, основывавшихся на совсем иных парадигмах^[326]. Конечно, не одному мне из представителей «третьего поиска» бывает интересно прочесть интерпретацию каких-то притч или афоризмов с позиции других подходов. Детальную работу, проделанную возобновленным «новым поиском» (в частности, Кроссаном) забывать нельзя. Но нужно выходить на принципиально новый уровень аргументации.

Сейчас, когда исторический подход к Иисусу стал серьезнее, в евангелиях заново, как и не помышлялось при зарождении метода анализа редакций, увидели литературные произведения. Некоторые исследователи ошибочно решили, что это умаляет историческую ценность евангелий. Однако есть признаки формирования более зрелого научного подхода^[327]. Становится очевидным: по крайней мере авторы синоптиков (дающие основную часть

релевантного материала) писали, — причем в основном успешно, — именно об Иисусе, а не просто о своих церквах и богословии^[328].

Снова считается достойным ученого акцент на осмыслении Иисуса в его историческом контексте^[329]. При этом у «третьего поиска» есть несколько преимуществ.

Первое. Он чрезвычайно серьезно относится ко всей еврейской среде Иисуса.

Второе. У представителей «третьего поиска» нет единой богословской или политической программы, что отличает их от одноцветного «нового поиска» с его одноцветным же обновленным вариантом. Их принадлежность к разным направлениям создает систему сдержек и противовесов, когда, скажем, истолкование какого-то места у Флавия одним ученым уравнивается его истолкованием другим ученым. Доля критического реализма оказывается и возможной, и реально присутствующей.

Третье. Все большее внимание уделяется ключевым вопросам, без которых прогресс в исследовании невозможен.

Долго, даже слишком долго исследователи жизни Иисуса дрейфовали вокруг архипелага богословски мотивированных методов и критериев. Теперь появилась возможность ступить на материк исторического исследования.

2. Вопросы

Каковы же ключевые вопросы? Каково отношение к ним в «третьем поиске»^[330]? Я предлагаю список из пяти основных вопросов, и еще один ждет своего часа. Важно понимать, что наши вопросы не независимые и изолированные, а во многом взаимосвязанные и совпадающие. Вообще их взаимосвязь — одна из самых сложных и интересных проблем во всей этой проблематике. В «третьем поиске» их ставят открыто. Если не занять по всем ним позицию, хотя бы имплицитно, далеко не продвинешься. (Раньше многие исследователи, бывало, просто предполагали определенные ответы и исходили из этих предположений.) Однако в рамках самого «третьего поиска» никто не ставил *все эти* вопросы, а только некоторые из них. Таким образом, задача полного их синтеза еще не решена. Я надеюсь в дальнейшем попытаться ее решить. (Она в значительной мере лежит за пределами этой книги.)

Нижеследующие пять вопросов — части одного большого вопроса, который, на мой взгляд, должны задать все исследователи I века, независимо от своей идеологической принадлежности. Вопрос таков:

как объяснить тот факт, что к 110 г. н. э. возникло большое и мощное международное движение, уже выказывающее серьезное многообразие, чьим мифом о возникновении (мифом — в нейтральном смысле слова) был рассказ об Иисусе из Назарета, герое недавнего прошлого? Как произошел переход от многообразного иудаизма, существовавшего в греко-римском мире 10 г. до н. э. к многообразным иудаизму и христианству 110 г. н. э., от (примерно) Ирода Великого к Игнатию Антиохийскому^[331]?

В любом поколении можно найти одного-двух ученых, считающих, что это можно объяснить без Иисуса. Еще несколько десятков исследователей пытаются ответить на вопрос, ссылаясь на Иисуса как можно реже. Однако и то, и другое крайне маловероятно, ведь где-то

радикальное новшество все же должно было произойти! Подобные гипотезы сильны одним: их нелегко критиковать, ибо они не основаны на фактах ^[332]. Мы же, как историки, должны спросить: кем был Иисус? Что он пытался сделать? Что и почему с ним случилось? Нет никаких причин не спрашивать этого об Иисусе, коль скоро мы можем спросить это о Павле, императоре Клавдии или временщике Сеяне. (Все это люди, жившие в I веке, о которых у нас достаточно исторических свидетельств.) Фактически, можно выделить пять основных вопросов:

- каково место Иисуса в современном ему иудаизме?
- каковы были цели Иисуса?
- почему Иисуса казнили?
- как возникла церковь, и почему она обрела именно такую форму?
- почему евангелия таковы, каковы они есть ^[333]?

Шестой вопрос — как джокер в колоде, хотя о нем знают все, кто пишет об Иисусе:

- ну и что с того?

Эти вопросы — не сугубо христианская и/или богословская проблема. Они, включая шестой вопрос, касаются всех. Как видно из многообразия ответов на них со стороны представителей «третьего поиска», их формулировка не отражает интересы какой-то конкретной богословской системы.

Обратимся же к этому многообразию.

(i) Каково место Иисуса в иудаизме?

Вопрос № 1, как и вопрос № 2 (отчасти уточняющий его), естественным образом возникает из самой исторической задачи. Если Иисус к чему-то принадлежит, то он принадлежит к истории иудаизма I века. Но насколько он в нее вписан? Был ли он типичным, не особенно примечательным евреем? Или, напротив, полностью отличался от других евреев, совсем иначе смотрел на мир и преследовал совсем иные цели? Если обе крайности не подходят, разделял ли он точку зрения своего народа во многом, отходя от нее лишь в отдельных (сколь угодно важных) вопросах? Или он замыслил глобальную реформу? Как он относился к различным революционным течениям и к фарисеям? Был ли он хасидом? Пророком? Терпимо ли относился к вооруженному антиримскому сопротивлению (может быть, содействовал ему)? Или он критиковал его? Другой вариант — не игнорировал ли он этот вопрос? Считал ли он себя в каком-то смысле Мессией? Одним словом, каково место Иисуса в иудаизме I века ^[334]?

Естественно, количество возможных ответов огромно. Чтобы в них не потеряться, разделим их на три группы. Каждая из групп допускает большие вариации.

Первая возможность: Иисус был очень типичен для своей среды, почти из нее не выделялся. Например, Вермеш считает Иисуса странствующим хасидом, глубоко еврейским по духу. По мнению Брэндона, Иисус был еврейским революционером.

Вторая возможность: Иисус почти во всем отличался от других евреев. (Это другая крайность, знаменующая выход за пределы «третьего поиска».) Например, Иисус Бультмана — проповедник вечных и нееврейских истин. Даунинг, Мэк и многие участники «семинара по Иисусу» видят в Иисусе киника.

Эти крайности иногда сходятся. Иисус Вермеша, казалось бы, еврей до мозга костей.

Однако он проповедует либеральную, экзистенциалистского толка, вневременную форму иудаизма^[335]. Напротив, в Иисусе Кроссана, казалось бы, мало еврейского: его весть о Царстве имеет слабое отношение к классическим еврейским чаяниям. Однако его проповедь направлена против римского владычества, что (почти случайно) сближает его с движениями глубоко еврейского характера.

Возможны модификации этих позиций. Один из вариантов: Иисус надеялся на вооруженное восстание, но до поры до времени воздерживался от активных действий, тайно собирая поддержку и выжидая подходящего момента (Бьюкенен). Другой вариант: Иисус был социальным революционером, пытался переустроить деревенскую жизнь и имплицитно поддерживал «социальных разбойников», которые впоследствии, исчерпав другие способы, прибегли к насилию — против системы, систематически обращавшейся с ними грубо и жестоко (Хорсли)^[336]. Еще один вариант: Иисус — бродячий кинический проповедник, чьи афоризмы и притчи были адресованы специфически еврейской среде (что вносило коррективы в его кинизм), но сохраняли свой пафос и в более общем контексте средиземноморского мира (Кроссан).

Количество возможных вариантов обескураживает. Когда-то христиане часто говорили, что еврейская среда Иисуса была пропитана законничеством и формализмом, Иисус же принес религию другого типа — духовную, внутреннюю. Конечно, это неверно^[337]. Люди ждали, что Бог вмешается в историю, — учитель истин абстрактных, оторванных от внешних событий, был бы им просто непонятен. Они просили хлеба и свободы, а не чего-то эфемерного. Не пришел Иисус и просто с тем, чтобы основать Церковь, дав ей в качестве хартии Нагорную проповедь^[338]. Многие ученые пожелали найти альтернативу подобным крайностям. Они заговорили о том, что Иисус так или иначе разделял основные еврейские чаяния, пусть даже не во всем. Одна из имеющихся здесь возможностей — Иисус как пророк «эсхатологии Восстановления»^[339]. Предлагались образы Иисуса как харизматика из харизматиков, великого духовного лидера, близкого к фарисеям^[340]. При этом получалось, что у Иисуса был конфликт не с основным иудаизмом, но лишь с официальной иерусалимской аристократией, которая с ним и расправилась.

Таким образом, в рассмотренных нами двух подходах Иисус либо полностью сливается с иудаизмом, либо полностью с ним разобщен. Как мы уже сказали, есть и третий подход. Он предполагает, что Иисус хотел воскресить важную часть еврейского наследия. Один из ярких представителей такого подхода — Маркус Борг^[341]. По его мнению, Иисус говорил об исполнении еврейских Писаний (в частности, Пророков), при этом прямо критикуя некоторые аспекты современного ему иудаизма. Иисус критиковал иудаизм *не* потому, что принадлежал к другой религии, а потому, что считал: иудаизм (включая фарисейство) не повинуется воле Божьей и ему грозит катастрофа. Как читатель мог заметить из предыдущей главы, я далеко не во всем согласен с Боргом. Однако мне очень близко понимание Иисуса как того, кто сочетал глубоко еврейские черты с критикой ряда особенностей тогдашнего иудаизма. Я думаю, что лишь так мы не только отдадим должное свидетельству синоптиков, но и будем последовательны и принципиальны в своем историческом подходе к самому Иисусу.

Описать «иудаизм» ничуть не легче, чем Иисуса (см. *NTPG*, часть III). Поэтому соотносить их — как перебираться из одной плывущей лодки в другую. История исследований показывает, что тут велика опасность свалиться в воду. Более конкретные вопросы, уточняющие первый из наших основных вопросов, касаются, в частности, отношения Иисуса к фарисеям. (Здесь обе лодки порой близки к тому, чтобы опрокинуться.) Некоторые теории сводят конфликт к минимуму. По мнению Сандерса, во времена Иисуса фарисеи были небольшим движением с

центром в Иерусалиме; рассказы о конфликте с ними Иисуса — проекция в прошлое поздних споров между Церковью и Синагогой^[342]. Ривкин, при всем своем стремлении возложить ответственность за казнь Иисуса на Римскую имперскую систему, допускает, что «книжникам—фарисеям» (для него книжники = фарисеи) не нравились многие речи и дела Иисуса, хотя им были близки его религиозные идеалы^[343]. Другие теории постулируют возможность серьезного конфликта. Ричиз считает, что фарисейский иудаизм ошибочно (по крайней мере не вполне адекватно) представлял себе истинного Бога, Иисус же «трансформировал» эти воззрения в правильные. (Например, учение о Боге гнева «трансформируется» в учение о Боге милости.)^[344] В концепции Борга критика Иисусом основных еврейских символов и институтов, Торы и Храма, также играет очень важную роль. Его Иисус вступает в резкий конфликт с фарисеями, не потому, что иудаизм неверная религия, а потому, что Израиль забыл свое призвание.

С вопросом № 1 сопряжена и проблема отношения Иисуса к израильским чаяниям. Очевидно, что ее решение во многом зависит от того, насколько точно мы воссоздадим картину этих чаяний. Сандерс и Борг не говорят о мессианстве Иисуса. Однако допустим, что еврейская мысль действительно связывала Храм с истинным царем^[345]. Тогда аргумент Сандерса, что в «поиске» исторического Иисуса лучше всего отталкиваться от отношения Иисуса к Храму, *ipso facto* становится аргументом в пользу центральности мессианства в самопонимании Иисуса или (как минимум) в понимании его современниками. Отметим: в этом контексте «мессианство» не божественная категория, как почему-то, похоже, думает даже Вермеш. Это «израильская» категория. В Иисусе как в «царе иудейском» отображается вся судьба Израиля. Пилат, распорядившись прикрепить к кресту табличку с надписью «царь иудейский», знал, что делает. Это было оскорбление всему народу, а не только его предполагаемому (и как предполагается, неудавшемуся) Мессии^[346].

Уточняя вопрос об Иисусе и еврейских чаяниях, мы также постоянно сталкиваемся с проблемой: ожидал ли Иисус, что миру (т. е. нашему пространственно—временному континууму) скоро придет конец? Здесь две лодки опять попадают в бурные воды. Ждали ли евреи конец света? Если да, разделял ли Иисус это ожидание? Получили распространение три разные точки зрения.

- Конец мира ожидали и Иисус, и его соотечественники. (Напр., Харви, вслед за Швейцером и Бультманом.)
- У многих евреев были «апокалиптические» чаяния (т. е. они ждали, что мир подойдет к концу), но Иисус их не разделял. (Напр., Мэк.)
- Конец мира не ожидали ни Иисус, ни его еврейские современники. (Напр., Борг^[347], продолжая линию Кейрда и Глассона.)^[348]

С этим связан и такой вопрос: использовал ли Иисус в своей проповеди апокалиптические образы? Если использовал, то как их понимать? Можно отрицать аутентичность «апокалиптических» высказываний (Перрин), можно давать им новое истолкование (Борг)^[349]. Сандерс в своей книге об Иисусе дает очень взвешенную оценку проблемы, в своей более поздней работе он, однако, вроде бы более склоняется на сторону Борга и других^[350]. Некоторых людей проблема наводит на сомнения: если Иисус ждал конец мира, то он ошибся, — не ошибся ли он и в остальном? (Такого рода рассуждения обычно девальвируют дискуссию. Научную работу, отрицающую, что Иисус верил в скорый конец мира, могут заподозрить в апологетической необъективности, если это, конечно, не вывод «семинара по Иисусу» с его неапокалиптическим, нефундаменталистским и нерейганианским Иисусом!) Здесь обязательно

нужно уточнить, о чем мы говорим, чтобы стоять на твердой почве. Поэтому уместно кратко повторить часть материала предыдущей книги и остановиться на проблеме апокалиптического языка и апокалиптической литературы^[351].

Первое. О чем мы говорим, когда обсуждаем еврейские чаяния I века? По крайней мере со времен Вайса и Швейцера часто думают, что Иисус и многие его современники верили в скорый конец нынешнего пространственно–временного континуума, конец истории и начало новой эпохи, полностью отличающейся от прежней. Однако возможно иное понимание: Иисус и некоторые его современники верили в конец нынешнего *мирового порядка*, т. е. ждали время, когда язычники более не будут господствовать над народом истинного Бога, когда этот Бог воцарится и вернет счастье своему страдающему народу^[352]. Требуется ясность. Знаменует ли наступление новой эпохи абсолютный разрыв с нынешней реальностью или нет? Перед исследователем выбор: он может выбрать один из противоположных ответов или попытаться (подобно Сандерсу) их совместить.

Второе. Как работают апокалиптический язык и апокалиптическая литература? В постбультмановском «новом поиске» предполагалось, что речи о «Царстве Божьем» или «Сыне Человеческом, грядущем на облаках небесных», понимались как буквальное предсказание событий, которые вскоре положат конец нашему пространственно–временному континууму. Однако нет необходимости так интерпретировать апокалиптический язык. Более того, мы как историки обязаны от этого отказаться. Апокалиптический язык был, помимо всего прочего, сложной системой образов, наделявшей исторические события богословским смыслом. Во всяком случае, такой подход имеет гораздо большее основание считать себя на верном пути, чем буквализм бультмановской школы, оказывающейся в странной компании с обычными фундаменталистами.

О чем же говорил Иисус? Как я покажу далее, пора отринуть старое представление, что Иисус ожидал конец нашего пространственно–временного континуума. Однако это не означает, что «семинар по Иисусу» прав, отрицая использование Иисусом «апокалиптического» языка^[353]. Не означает это и того, что перед нами — «оставленная эсхатология» (*abandoned eschatology*). (Некоторые коллеги обвиняли меня во введении такого понятия.) Вовсе нет! Моя точка зрения такова: иудаизму I века (и Иисусу как его неотъемлемой части) было глубоко присуще напряженное эсхатологическое ожидание; его характер я уже попытался разъяснить ранее^[354]. Она позволяет понять (Кейрд так и поступил) предупреждения Иисуса о грядущем Суде как указания на то, что мы бы назвали социально–политическими событиями, *кульминационными в израильской истории*, и как призыв к *национальному* покаянию. В этом смысле Иисус — преемник Иеремии и ему подобных. Он предупреждает Израиль, что упорство в избранной линии приведет к политической катастрофе — суду Бога Израилева^[355]. Но Иисус не просто преемник пророков. Он говорит о себе как о последнем в их череде. Я полагаю, что здесь–то и нужно искать смысл эсхатологии Иисуса. Израильская история подходит к кульминации.

Здесь очень важны события 70 г. н. э. Если римляне казнят невинного (Иисуса), то что уж говорить об участии виновных, — тысячи молодых евреев были распяты вне Иерусалима^[356]. В рамках «третьего поиска» много спорят о том, возвещал ли Иисус Суд. Борг думает, что возвещал, и делает этот факт центральным. По мнению Сандерса, Иисус одобрял проповедь Иоанна Крестителя о Суде, но не видел необходимости ее повторять^[357]. Между прочим, в рассуждениях Сандерса есть одна странность. Из приписываемых евангелистами Иисусу высказываний лишь одно упоминает *восстановление Храма*. (Ин 2:16). (Остальные речения такого рода вкладываются в уста лжесвидетелей.) Однако Сандерс почти не останавливается на негативном аспекте прочих высказываний о Храме и сосредотачивает внимание на

Восстановлении, словно это — главная эксплицитная тема [\[358\]](#).

Из вышесказанного можно сделать следующий вывод. Нельзя вбивать клин между политической борьбой и богословием, между национальными и «эсхатологическими» чаяниями. Мы не вправе, желая избежать образа Иисуса–революционера, априорно настаивать на том, что он политическими вопросами не занимался. Мы также не вправе, критикуя представление об Иисусе как революционере, воображать, что доказываем его неполитизированность [\[359\]](#). Одно из величайших достоинств первой книги Борга состоит в том, что он решительно взялся за эту трудную проблему. Он объясняет, что под «политической деятельностью» (politics) имеет в виду «беспокойство о структуре и цели исторической общины». Весть Иисуса была обращена к Израилю.

Религиозные деятели этой традиции принципиально отличались от религиозных деятелей в традициях, где религия — то, что люди делают в одиночестве. Они стояли перед вопросами о цели, структуре и судьбе исторической общины Израилевой. Например, что значит быть народом Божьим? В ситуации, когда независимость Израиля отрицается и самому его существованию угрожает имперское сочетание эллинистической культуры и римской военной власти, что значит быть Израилем, народом обетования, предназначенным править творением Яхве? [\[360\]](#)

В таком мире аполитичные люди не были востребованы.

Борговское определение «политического» кому-то может показаться слишком широким. Насколько я понимаю, речь о том, что Иисуса волновали *общественные* проблемы. Однако если понятие «политика» (politics) относить к конкретным механизмам власти («наука и искусство управления», *Concise Oxford Dictionary*), все-таки можно сказать, что Иисус ее сторонился. Ведь Иисус не пытался стать членом Синагоги! Возможно, правильнее говорить, что Иисус критиковал бытовавшую тогда в Израиле властную систему, предлагая себя и Двенадцать в качестве *альтернативной* политической «власти». Эта альтернатива предполагала переосмысление понятий «политика» и «власть» [\[361\]](#). В этом смысле Иисус не был далек от политики, но и ни под чей политической программой не подписывался. Между тем независимость и в наше время чревата неприятностями. Поневоле напрашивается на неприятности тот, кто обличает взгляды на народ каждой из сторон, при этом пытаясь реализовать свою особенную концепцию.

Преимущество избранной нами линии рассуждений состоит в том, что Иисус, о котором мы говорим, мог быть понятен современниками и распят. Из трясины споров о первом вопросе мы выбираемся на твердую почву ответа: Иисус не был чужд своей еврейской среде, но он вполне мог вызывать резкие нарекания. Далее я постараюсь разъяснить и развить этот тезис.

(ii) Каковы были цели Иисуса?

Вопрос № 2 естественным образом вытекает из вопроса № 1. Что Иисус хотел *сделать* в рамках иудаизма? Что удовлетворило бы его настолько, что он бы сказал: «Я добился, чего хотел»? Сторонник консервативной ортодоксии ответил бы примерно так: «Иисус хотел умереть как жертва за грехи мира». Реймарус и Брэндон ответили бы иначе: «Он желал освободить евреев от римского владычества». Однако эти решения выглядят неверными и упрощенными.

Они как минимум нуждаются в коррективке. Можно ли предложить альтернативу?

Пытался ли Иисус изменить отдельных людей или все общество, или мир? Может быть, он хотел изменить все сразу? Если да, то как? Была ли его казнь случайностью, или он шел на нее сознательно? От вопроса о том, почему Иисус родился, богословы часто сразу переходят к вопросу о том, почему он умер. Так они оставляют место для романтических или политических реконструкций его служения. В лучшем случае некоторые католики говорят, что одной из целей Иисуса было основать Церковь, — он ее и основал, призвав учеников (особенно Петра), научив их, чему надо, а затем умерев за их грехи. У такого подхода есть большой плюс: он пытается серьезно осмыслить жизнь Иисуса с богословских позиций. Есть у него и недостаток: он сбрасывает со счетов первый вопрос, рассматривая иудаизм как своего рода черный задник для основных событий на сцене. Поэтому мы должны искать иной подход — подход, придающий центральную значимость целям и желаниям Иисуса^[362].

Два поколения назад Кэдбери выдвинул возражение против постановки подобных вопросов. Он счел анахронизмом само представление о наличии у людей постоянных целей, руководящих ими в жизни^[363]. Однако с Кэдбери трудно согласиться. Например, Павел руководствовался глобальными целями в течение долгого промежутка времени. Судя по всему, то же можно сказать об Иоанне Крестителе и о многих людях греко-римского мира, о которых у нас есть достоверная информация^[364].

Существует и такое возражение: трудно понять мотивы поведения людей, тем более людей древнего мира. Как знать, что происходило в голове у человека, жившего столь давно? В реконструкциях нет уверенности. Между тем иначе историю не пишут. Всякий раз, когда мы ищем объяснения людским поступкам, мы спрашиваем о мотивах^[365].

Если риск ошибиться столь велик, как же нам работать? Как продолжать исторический труд? Необходимо изучить две вещи^[366].

Первое. Необходимо изучить *мировоззрение* рассматриваемого общества/ культуры/ субкультуры. Необходимо выяснить, как люди смотрели на мир, на что надеялись, чего боялись. Мы можем допустить некоторую преемственность с более знакомыми нам обществами, но здесь подобает осторожность. Допустим, например, что какой-то историк Второй мировой войны будет изучать японских летчиков-смертников. Исторiku не понять камикадзе, если он не поймет мировоззрение японца того времени, который ценил человеческую жизнь (в том числе собственную) меньше, чем победу своего народа. Заметим, что возможность такой иерархии ценностей современному западному историку может не сразу прийти в голову. Другой пример — отцы-пустынники. Чтобы их понять, нужно понять мировоззрение древнего египетского христианства. Ни в один из моментов исследования нельзя исходить из общности нашего мировосприятия и мировосприятия иной культуры. Возьмем пример поближе к нашей теме — притчу о блудном сыне. Все ее толкование пойдет наперекосяк, если не уяснить: в крестьянской деревенской культуре просьба младшего сына отдать причитающуюся ему часть имущества воспринималась как пожелание смерти отцу^[367]. Лишь тщательное историческое и культурное исследование позволяет избежать таких ошибок.

Второе. Необходимо изучить *склад ума* рассматриваемого человека. Обычно это будет преломление в его уме мировоззрения, присущего всей культуре. Ведь общественное мировоззрение — вещь широкая, где есть масса места для локальных и индивидуальных вариаций. У большинства людей склад ума более или менее постоянный. Конечно, встречаются чудачки, да и вообще люди не всегда могут объяснить свои поступки. Но если человек пришел к какому-то выводу и стал относительно последовательно действовать по определенному плану (возможно, неясному для окружающих), спрашивать о его мотивах и целях небесмысленно.

Более того, — и это очень важно, — такие вопросы имеет смысл задавать не только о наших современниках, но и о людях древности. Мы вполне можем спросить, почему Ганнибал отправился в поход на Рим и почему он выбрал именно такую стратегию действий. Его склад ума можно понять как вариацию мышления типичных карфагенян. Мы вполне можем спросить, почему Сенека наложил на себя руки. Для ответа нам потребуется знать мировоззрение римских стоиков при Нероне и то, как оно преломилось в уме Сенеки. В таком подходе нет ничего странного. Все историки так работают, кроме ряда новозаветников. В твердых целях и намерениях человека нет ничего особенно магического или мистического, что делало бы их недоступными пониманию. Даже если о них не сообщается прямо, их выдают поступки, решения, образ жизни. Размышляя о целях Иисуса, мы пытаемся понять, как преломилось в его уме тогдашнее мировоззрение. Конечно, он мог критиковать мировоззрение современников, но его цели были с ним связаны. Далее я надеюсь показать, что этот поиск не только в принципе возможен, но и реализуем на практике.

Какие ответы давались? Как мы уже говорили, согласно традиционному докритическому взгляду, Иисус пришел умереть за грехи мира и/или основать Церковь. «Старый поиск» (и часто «новый поиск») предполагал, что Иисус был преимущественно *учителем*. Поэтому он уделял особое внимание высказываниям Иисуса и постоянно пытался их осмыслить как возведение вечных истин о Боге или человеческих взаимоотношениях^[368]. С этой точки зрения, Иисус хотел рассказать людям нечто новое, сообщить неизвестную им информацию. Такое понимание еще отражается в работах Вермеша. Однако большинство представителей «третьего поиска» говорят о более конкретных целях. Они почти всегда считают аксиоматичным, что цели Иисуса были связаны с Царством и исходят из этого. Так, по мнению одних, Иисус подстрекал к революции (Брэндон и др.), а по мнению других, Иисус был против революционного пыла (Хенгель, Борг). Мы читаем, что замысел Иисуса — «эсхатология Восстановления», что он верил, подобно некоторым другим, в разрушение и восстановление Храма (Сандерс). Другой вариант: он хотел радикально реформировать иерусалимский культ жертвоприношений и, лишь когда это не удалось, переставил акценты и стал рассматривать свои братские трапезы с последователями как *альтернативу* Храму (Чилтон). Еще один вариант: Иисус хотел установить такую связь между собой и Израилем, чтобы восстановление Израиля осуществлялось в его словах, делах и наконец смерти (Мейер [Meyer])^[369]. И еще один вариант: Иисус хотел объявить Израилю новый способ существования как народа Божьего, включавший путь через страдание во искупление грехов к «оправданию Сына Человеческого» — путь, ведущий через разрушение Храма (Кейрд).

Из этого краткого обзора вырисовываются два взаимосвязанных вопроса. (1) Оставались ли цели Иисуса на протяжении всей жизни неизменными, или они в какой-то момент изменились? (2) Взошел ли Иисус в Иерусалим с намерением претерпеть там смерть? С ними связан и третий вопрос, касающийся чувства призвания у Иисуса.

Гипотеза о том, как у Иисуса могли измениться взгляды, имеет много вариантов. Классическую ее форму мы находим у Ренана^[370]: «галилейская весна» (где Иисус пользуется популярностью и успехом) сменяется более холодным и темным периодом, где его требования слишком высоки, чтобы современники им удовлетворяли. По мнению Быокенена, Иисус хотел поднять революцию, потом передумал и пошел на крест. Чилтон считает, что Иисус хотел реформировать Храм и систему жертвоприношений, но, потерпев в этом неудачу, стал рассматривать своих последователей как контрхрамовое движение^[371]. Конечно, вопрос о перемене взглядов тесно связан со вторым вопросом: шел ли Иисус в Иерусалим с намерением там умереть?

Некогда Швейцер разделил биографии Иисуса на две группы: одни считают, что Иисус

пошел в Иерусалим, чтобы там работать, а другие, — что он пошел туда умереть^[372]. Сам Швейцер твердо склонялся ко второй из этих точек зрения, постулируя, впрочем, изменение взглядов у Иисуса. По его мнению, Иисус сначала собирался не умирать, а уготовить путь победному «явлению Сына Человеческого». Однако миссия Иисуса, казалось, потерпела неудачу: Сын Человеческий не пришел. Тогда Иисус решил своими действиями вызвать вмешательство Божье. Приведем известный отрывок, где Швейцер говорит о переходе Иисуса к новой цели. (Я добавил курсив, чтобы выделить момент перехода.)

Осознавая Себя как грядущего Сына Человеческого, [Иисус] берется за мировое колесо, чтобы оно сделало последний поворот, завершающий всю обычную историю. *Колесо не поворачивается, и тогда Иисус бросается на него.* Оно поворачивается и сокрушает Его. Вместо того чтобы принести эсхатологические условия, Он их разрушил. Колесо вращается дальше, и на нем поныне висит искалеченное тело безмерно великого Человека, достаточно сильного, чтобы видеть в Себе духовного владыку человечества и чтобы повернуть историю по Своему замыслу. Здесь Его победа и Его владычество^[373].

Более мягкую вариацию такого подхода излагает Мейер (Meyer): Иисус, всегда допускавший, что его могут убить, довольно рано встроил эту возможность в структуру своих замыслов^[374]. Сандерс считает «странной» (weird) саму идею, будто Иисус отправился в Иерусалим умереть^[375]. Однако, на мой взгляд, он не вполне учитывает, что менталитет жителя Палестины I века отличался от менталитета современного американца^[376]. Моул, чей подход гораздо более нюансированный, полагает, что Иисус не искал смерти, но

неуклонно шел путем истины. Этот путь неизбежно вел его к смерти, и он не пытался уклониться... Он понимал, что смерти не избежать, и не делал попыток уклониться или защититься^[377].

Если четче представить, что предполагают две упомянутые возможности (работать/умереть), получится следующая антитеза. Вермеш считает, что Иисус умер в отчаянии и с разбитым сердцем: цель его жизни потерпела крах^[378]. Противоположную позицию занимает Кейрд:

Не только в богословской истине, но и в историческом факте, один несет грехи многих, уверенный, что в нем пригвожден к кресту весь еврейский народ, — пригвожден, чтобы снова вернуться к жизни в воскресение^[379].

Таким образом, вопрос о том, сознательно ли шел Иисус на смерть, и если да, то давал ли он своей смерти какую-либо конкретную богословскую интерпретацию, остается в «третьем поиске» открыт. Я надеюсь, что последние главы этой книги во многом помогут решить проблему.

Следующий вопрос (хотел ли Иисус основать Церковь?) явно нуждается в уточнении. К нему часто относятся довольно пренебрежительно — неужели, мол, Иисус специально задумал соборы, кардиналов, пап, крестные ходы, архиепископа Кентерберийского и прочее. Вермеш:

Если Иисус имел в виду то, что проповедовал, если верил... что вечное Царство Божье близко, ему просто не могло прийти в голову основать организованное общество, рассчитанное на долгие века^[380].

Однако мы можем, вслед за Мейером (Meyer) и Сандерсом, предположить, что целью Иисуса было восстановление Израиля, начавшееся с глубоко символического призвания Двенадцати. Тогда вместо представления об «основании» Иисусом общины на века, у нас возникает более тонкая и очень правдоподобная (с учетом иудаизма I века) картина: Иисус восстанавливал народ Божий, причем собирал его вокруг себя. Любой человек с такими намерениями *ipso facto* собирался оставить после себя общину, обновленный Израиль, которая бы продолжила его дело^[381]. Можно предположить, что это, *mutatis mutandis*, было верно относительно Учителя Праведности, Иуды Галилеянина, Гиллеля, Шаммая и злополучного Симеона Бен-Косибы. Это глубоко еврейское желание, и тут неуместно ехидство насчет того, насколько Иисус замышлял современную Церковь.

Современные исследования подводят нас к третьему вопросу: сопутствовало ли целям Иисуса чувство личного призвания? Верил ли он, что в проповедуемом им Царстве ему отведена особая роль? Согласно докритическому взгляду, Иисус знал, что он — Божественный Мессия. «Старый поиск» (и во многом «новый поиск») этот взгляд полностью отверг. «Третий поиск» правильно отделил вопрос о мессианстве от вопроса о «божественности», почти исключительно сосредоточив внимание на первом из них. По мнению многих представителей «третьего поиска», Иисус считал, что в Божьем замысле ему отведена ключевая (возможно, мессианская) роль. Харви, сильно снижающий значение понятия «Христос», думает, что Иисус был известен под этим титулом еще при жизни^[382]. Сандерс полагает «весьма вероятным», что «ученики Иисуса думали о нем, как о "царе", а он, имплицитно или эксплицитно, эту роль принимал»^[383]. Уизерингтон идет еще дальше: Иисус видел в себе Мессию^[384]. Многие ученые, однако, остаются на старых позициях. С их точки зрения, Иисус считал себя, самое большее, пророком^[385]. Мы далеко ушли от проделанного Вреде поверхностного отождествления мессианского статуса с небесным Сыном Человеческим и поздними христианскими утверждениями о «божественности» Иисуса. Но до согласия нам еще далеко.

Итак, что же Иисус замышлял, и как он шел от крупных замыслов к более конкретным планам^[386]? Представители «третьего поиска» обычно говорят о важности в его целях Царства и Храма^[387], возможно, — смерти или даже движения, предназначенного сохраниться после его смерти. Можно ли нарисовать более конкретную картину? На мой взгляд, можно. Конечно, нам не уйти от известной проблемы: поскольку христиане первого поколения считали, что они продолжают дело и миссию Иисуса и что Иисус умер за них, для них вполне естественно было создать повествования, в которых Иисус все это замышлял. Если эти повествования легитимировали различные аспекты ранней Церкви, насколько они достоверны? Проблему помогает решить (по крайней мере частично) разработка серьезной исторической гипотезы относительно самого Иисуса. Иначе «критическая история» превратится в паранойю, одержимость теориями заговоров и неспособность понять свидетельства^[388].

Вопрос о замыслах Иисуса сложнее, чем полагали докритическое христианство или некоторые представители «поисков». Он ставит ряд проблем, от которых серьезному ученому не уйти. Особо выделяется одна проблема, вынесенная нами в отдельный большой вопрос: почему Иисуса казнили?

(iii) Почему Иисуса казнили?

Независимо от того, шел ли Иисус на смерть добровольно, для его казни должна была существовать серьезная причина. Игнатий Антиохийский добровольно желал претерпеть мученическую кончину, но не исключал, что этому может воспрепятствовать вмешательство римских христиан^[389]. Апостол Павел знал, что его могут казнить, но не считал, что его обязательно казнят^[390]. Допустим, что Иисус собирался умереть и вкладывал в свою смерть какой-то богословский смысл, — все равно надо узнать, о чем думали римляне, распиная его. Конечно, они распяли довольно много людей, но лишь крайний скептик скажет, что казнь Иисуса — чистая случайность^[391].

Какие же обстоятельства привели к этому событию? Каковы были замыслы его участников — замыслы, отражающие определенные мировоззрения и складывающиеся ума? На этом уровне рассматриваемый вопрос стоит в ряду ему подобных: почему убили Иоанна Крестителя? Почему убили Юлия Цезаря? Если включать случаи, когда люди умирали добровольно: почему умерли Сенека^[392], Игнатий, Элеазар^[393] (вождь сикариев в Масаде)? Эти грубые параллели показывают, что, при всей сложности вопроса, его можно решать стандартными историческими методами.

Вопрос исторический (имеющий отношение к человеческим мотивам) часто путают с вопросом богословским, на который многие христиане отвечают: он умер за грехи мира, чтобы победить дьявола, спасти людей от вечной гибели и т. д.^[394] Это совершенно разные вопросы. Евангелисты, сосредотачивая внимание на первом из них, лишь намекают ответ на второй. Поэтому ученые часто говорят, что в Евангелиях нет «богословия креста», что не мешает многим отрицать достоверность их повествований как проекций церковного богословия в прошлое. Наша задача — тщательно исследовать, какое «историческое» объяснение креста они предлагают, а затем выступить с собственной версией. Ведь не исключено, что «богословское» осмысление распятия ранними христианами (например, Павлом) не имеет к реальным событиям никакого отношения и что сами евангельские повествования — проекция поздних богословских и даже политических интересов^[395]. Как историки, мы должны быть принципиальны.

Каков же спектр возможных «исторических» ответов? Многие евреи уже в талмудические времена давали такой очевидный ответ: Иисус умер, обвиненный в свращении народа^[396]. Со времен Реймаруса (если не раньше) некоторые историки утверждали, что Иисуса казнили за то, что он был революционером. (Иисус выступал то ли против официального Израиля, то ли против официального Рима, то ли против обоих сразу.) Однако старое и трагическое наследие антисемитизма в культуре, называвшей себя христианской, справедливо заставляет теперь ученых воздерживаться от утверждения: «Евреи распяли Иисуса»^[397]. Они не только не говорят этого прямо, но и стараются не быть понятыми в этом смысле. Кроме того, исторические факты заставляют почти всех исследователей сомневаться в том, что римляне казнили Иисуса по прямому и явно заслуженному обвинению в разжигании соблазна^[398]. Версии о причине казни в проповеди Иисусом более высокой формы религии (будто бы вызывавшей у евреев ненависть) или желании поднять антиримское восстание отжили свой век^[399]. Кто-то (видимо, какая-то

группа) хотел убрать Иисуса с дороги по менее очевидным причинам.

Но в чем состояли эти причины? Здесь был «политический» элемент: римляне явно считали Иисуса смутьяном. По крайней мере их в этом убедили. Но кто убедил? Есть две основные возможности: фарисеи и храмовая иерархия. Раньше часто думали так: столкновения Иисуса с фарисеями (см. синоптики, напр., Мк 2:23–3:6) состояли в его противостоянии их «мелочному формализму»; чтобы защитить свои интересы, фарисеи организовали против него заговор, увенчавшийся его арестом и судом перед еврейскими властями; затем «религиозное» обвинение представили как «политическое», и Иисуса выдали язычникам. Такой ответ обладает ясностью: Иисус постоянно провоцирует фарисеев себя убить, и они наконец его убивают. Однако за ясность приходится платить историческим правдоподобием. Картина фарисеев как мелочных формалистов (чуть пелагианского толка) совершенно неправдоподобна. Нет свидетельств и тому, что фарисеи как таковые прямо участвовали в событиях, приведших к казни Иисуса. Еще один минус схемы: в ней нет связи между реакцией фарисеев на Иисуса и инцидентом в Храме, играющим столь важную роль в евангельских повествованиях о событиях перед распятием.

Итак, изложенную картину следует считать упрощенной. В противовес ей Сандерс предположил, что Иисус вообще не спорил с фарисеями. По его мнению, причиной ареста была акция в Храме; задетые ею, первосвященники и властители (не фарисеи!) выдали Иисуса римлянам^[400]. Понять Сандерса можно, но он, пожалуй, зашел слишком далеко. Мнение, что у Иисуса были серьезные споры с фарисеями, можно встретить в работах многих серьезных ученых. Собственную концепцию я подробно изложу далее. Пока отмечу распространенность в «третьем поиске» соотнесения казни Иисуса с его отношением к Храму. Правда, Чилтон полагает, что Иисуса распяли не за акцию в Храме, а за то, что он стал считать свое движение контрхрамовым^[401]. С точки зрения Чилтона, этот последний факт и выдал Иуда. Однако и здесь мы видим проявление распространенной (и, по-моему, верной) тенденции связывать Храм со смертью Иисуса. О конкретном характере этой связи нужно говорить отдельно.

Конечно, есть еще вопрос о «суде» над Иисусом. Согласно синоптической традиции, он состоял из слушания перед первосвященниками и слушания перед Пилатом. Большинство современных исследователей рассказов о Страстях настроены весьма скептически. Снова встает проблема антисемитизма, и ученые часто не щадят усилий, избавляя «евреев» от обвинения в соучастии в казни Иисуса. Тут много неясного и нерешенного: имели ли еврейские власти право казнить? Мог ли «суд» перед первосвященником проходить по еврейскому закону? Обвиняли ли Иисуса в «кошунстве»? Представители «третьего поиска» согласны в одном: официальные еврейские власти выдали Иисуса языческим правителям. Но для четкого ответа на третий вопрос требуется проделать еще много работы.

Если мы получим удовлетворительный ответ на исторический вопрос о причинах казни Иисуса, останется вопрос богословский. Хочет того историк или не хочет, ему от него не уйти, ибо очень рано христианская традиция дала смерти Иисуса богословское истолкование. «Христос умер за грехи наши» стало традиционной формулой спустя всего несколько лет после распятия. Минуту совсем немного времени, и Павел пишет: «Живу верою в Сына Божия, возлюбившего меня и предавшего себя за меня»^[402]. Отсюда неизбежно встает новая проблема: почему ранняя Церковь придала казни Иисуса столь большое значение? Так мы переходим на почву нашего четвертого вопроса.

(iv) Как и почему возникла Церковь?

Чтобы понять любое событие, важно рассмотреть, к чему оно привело^[403]. Одно из

достоинств работы Сандерса состоит в том, что она идет от того факта, что после смерти Иисуса его учеников, вопреки ожидаемому, не арестовали и не казнили. Здесь встают и другие вопросы: случилось ли что-нибудь на пасхальное утро? Если да, то что? В научных исследованиях жизни Иисуса вполне можно поставить точку на страстной пятнице. (Как, скажем, заканчивает Страстями Бах.) Но это не дает права «третьему поиску» сбрасывать со счетов вопрос о воскресении. В свое время я к нему вернусь.

Нам не выбраться за пределы круга: (а) мы изучаем Иисуса в свете евангелий, а значит, ранней Церкви; (б) мы изучаем раннюю Церковь, включая Евангелия, в свете Иисуса. Соответственно, приходится согласовывать гипотезы из разных областей, и в *NTPG* я посвятил целый раздел (часть IV) ранней Церкви и возникновению в ней Евангелий. Возьмем сейчас один конкретный момент. Я писал:

Многообразные формы раннего христианства объединяло то, что христиане *рассказывали и проживали форму израильской истории, достигшей кульминации в Иисусе и давшей им новую жизнь в духе...*

Церковь восприняла еврейскую веру в избавление Богом Творцом Своего народа. Это избавление она интерпретировала в категориях великой сцены суда... Основное различие между христианским и еврейским пониманием состояло здесь в том, что христиане верили: *вердикт уже вознесен* в смерти и воскресении Иисуса...

Евреи I века смотрели в будущее с ожиданием публичного события... в котором и через которое Бог откроет всему миру, что Он — не местный племенной божок, а Творец и Владыка всего сущего... Ранние христиане... оглядывались назад, на событие, в котором и через которое, как они верили, Бог Израиля сделал именно это^[404].

Как нам, историкам, описать событие, позволившее христианам уверовать в то, что эсхатон уже наступил, но такой, какой сам по себе не был эсхатоном, как они его ранее представляли? В «третьем поиске» этой проблеме уделялось недостаточно внимания. Однако несколько указаний все же имеется. Выделим особенно работу Сандерса:

Просуществовали ли бы ученики Иисуса дольше, чем ученики Иоанна Крестителя, если бы не воскресение? Можно лишь строить догадки. Мне кажется, это было бы невозможно^[405].

Мне тоже так кажется. Можно добавить: последователи не только Крестителя, но и Иуды Галилеянина, Симона, Афронга, Элеазара Бен-Диней, Менахема, Симона Бар-Гиоры и Бар-Кохбы^[406]. После поражения их вождя эти движения либо почти исчезали сами, либо были насильно уничтожены. Другая возможность — пойти за другим лидером. Возьмем в качестве примера династию, получившую название «сикариев». Когда одного вождя убили, они просто выбрали нового, из той же самой семьи. Ни разу мы не слышим, чтобы после смерти вождя его последователи верили, что он воскрес, и в этом воскресении (почему-то) исполнилась израильская история. Отсюда возникает вопрос: что побудило учеников Иисуса столь быстро сделать такое утверждение и продумать его последствия? Сандерс:

У нас есть все причины думать, что Иисус подтолкнул учеников ожидать какого-то яркого события, с которым придет Царство. Смерть и воскресение потребовали от них переосмыслить это чаяние, но не создали новое из ничего^[407]

Полностью согласен. Но какое содержание вкладываем мы здесь в понятие «воскресение»? Сандерс уходит от ответа на этот важный вопрос:

Последователи Иисуса, осуществляя логику его подхода *в изменившейся ситуации*, создали движение, которое росло и изменялось...^[408]

Все верно. Но что изменило ситуацию?

Вопрос о происхождении ранней Церкви постоянно возвращает нас к проблеме Пасхи. Мы также должны объяснить ряд особенностей ранней Церкви.

- Как и почему первые ученики Иисуса, потрясенные его распятием, перегруппировались и вскоре готовы были претерпеть гонения за веру в то, что в нем исполнилась израильская надежда?

- Почему их движение обрело именно такую форму?

- Почему они вели себя именно так? Почему, например, не оставляя еврейского монотеизма, они *поклонялись* Иисусу, включали его в еврейские монотеистические формулы^[409]?

- Почему их общины обрели именно такую форму, отличающуюся от стандартных моделей древнего мира: они не были ни этнической группой, чтившей племенное божество, ни частным религиозным клубом? Они настолько от всех отличались, что им приходилось доказывать властям свою принадлежность к «религиозным» организациям. Вероятно, именно из-за своего социально-культурного своеобразия (как и из-за отрицания языческих богов) они заработали прозвище «атеистов».

Еще одна особенность: в древнем мире не было других движений, объявлявших себя человечеством^[410].

Поскольку ответ самих первых христиан на задаваемый нами вопрос, видимо, был связан с жизнью Иисуса из Назарета и верой в его воскресение, историк должен задуматься, обязаны ли мы отвергать этот ответ. Возьмем, например, гипотезу, что община Q существовала и состояла из бродячих радикалов. Откуда у ее членов взялись такие мысли? И почему они продолжали свой образ жизни после смерти Иисуса?

Стимул к включению вопроса № 4 в изучение Иисуса происходит отчасти из-за ощущения исторической и богословской незавершенности, которую испытываешь, читая некоторые работы представителей «третьего поиска». Создается впечатление, что мы пытаемся решить составную картинку-загадку, а из коробки достали не все ее части. Вопрос № 4 — попытка их достать. Некоторым представителям «третьего поиска», имплицитно затрагивающим эти проблемы, приходится постулировать большой разрыв между Иисусом и ранней Церковью. Иисуса они, казалось бы, поместили-таки в родную ему еврейскую среду, Церковь же осталась подвешенной

в воздухе и прямо с Иисусом не связанной^[411]. В этой книге мы пытаемся избежать этой слабости (противоположной бультмановской) и наметить моменты преемства и расхождения между Иисусом и ранней Церковью.

Вообще говоря, образ Иисуса неизбежно зависит от образа ранней Церкви. Здесь перед нами опять стоит проблема взаимосвязи истории и богословия. В стандартной бультмановской парадигме именно история Церкви (не история Иисуса!) объясняла, как появились различные богословские представления. Некоторые из этих представлений объявлялись верными — из-за их родословной в истории религий или соответствия некоему внешнему стандарту^[412]. Я надеюсь впоследствии уделить внимание всей этой проблеме, которую считаю актуальной и в богословском, и в историческом плане.

(v) Почему Евангелия таковы, каковы они есть?

Согласно распространенному в науке мнению, Евангелия от Матфея, Марка и Луки^[413] представляют собой новый литературный жанр. Они отличаются глубоким своеобразием. Это не просто биография и не просто религиозная пропаганда, хотя важные характеристики того и другого присутствуют^[414]. Как охарактеризовать такой жанр, никто точно не знает. При этом Евангелия, несомненно, находятся в каком-то отношении к самому Иисусу и своим возникновением обязаны его словам и делам. Почему же они именно таковы? В некотором смысле этот вопрос можно считать частью предыдущего, но его стоит выделить в отдельный пункт и рассматривать отдельно.

Иудаизм I века и Евангелия — противоположные края составной картинке-загадки, а Иисус — ее центр. Подняв вопрос № 5, мы перешли на другой край.

Сложить из имеющихся кусочков центр этой картинке очень непросто. Это неудивительно, если учесть, насколько затруднено четкое описание ее краев^[415]. Ответ на вопрос № 5 может занять целую книгу, а то и больше. Однако любую гипотезу об Иисусе усиливает ее способность объяснить, почему Евангелия именно таковы, каковы они есть^[416].

(vi) Пять вопросов вместе

Следует еще раз отметить, что наши пять вопросов тесно взаимосвязаны и влияют на решения друг друга. Предложить ответ на любой из них в отдельности не так уж трудно, но увязать все вместе — дело совсем непростое. Кусочки головоломки должны сложиться в целостную картину. Оба важных аспекта этих вопросов должны получить разрешение: отношение Иисуса к иудаизму, отношение Иисуса к ранней Церкви^[417].

Одни школы уделяли больше внимания одним вопросам, а другие — другим. Иногда удачный ответ на один вопрос был сопряжен с на редкость неуклюжими и неудачными ответами на другие вопросы. Вреде и Швейцер задали парадигмы: подход Вреде к Иисусу был минималистским, и он уделял большое внимание Церкви, а уже затем — Евангелиям. Апокалиптический Иисус Швейцера породил раннюю Церковь (включая Павла и Евангелия), которую, однако, можно рассматривать как исток более поздних эллинистических разработок.

В XX веке лучший пример интеграции этих вопросов — Рудольф Бультман. Бультман сосредоточился на вопросе № 4 (возникновение Церкви). Церковь началась с колоссального всплеска творческой энергии, найдя в проповеди распятого Иисуса как живого Господа ключ от темницы человеческого существования. Свою веру она выражала языком, который

нетренированный взгляд может отнести к Иисусу. На самом же деле этот язык — «мифологический», проекция нынешнего опыта «веры» на «историю». У Бультмана, однако, возникали трудности с вопросами №№ 1–3. С иудаизмом его Иисус не связан, — разве что через контраст абстрактных идеалов. Его цели носят самый общий характер и от забот его еврейских современников обособлены. Исторические причины распятия нам неизвестны, да и в любом случае не имеют отношения к богословской интерпретации этого события ранними христианами. Создает трудности и вопрос № 5. В рамках обычной парадигмы форманализа евангелисты — просто собиратели историй, скомпилировавшие их, не особенно заботясь о последовательности. Однако анализ редакций и литературный анализ спилили эту ветку. (Хотя некоторые представители анализа редакций, возможно, из почтения к своей научной традиции, делают вид, что сидят на ней.) Оказывается, Евангелия — довольно сложные по своему характеру документы. Если мы не желаем расстаться с бультмановской парадигмой, нам не обойтись без весьма изощренных гипотез относительно их происхождения. С позиции отстаиваемой мной гипотезы весь этот подход поистине парадоксален. Его представители полагают, что создатели апокалиптических образов понимали их «буквально», а создатели рассказов об Иисусе понимали их «мифологически». На самом же деле все наоборот: апокалиптические образы — это и есть подлинно мифологический язык, а рассказы об Иисусе нужно понимать буквально^[418].

Бультмановская схема и «новый поиск», отчасти ее воспринявший, с помощью критических методов пытаются хранить об Иисусе сдержанное молчание, опасаясь, что история, чего доброго, разрушит веру или, — страхи «семинара по Иисусу», — поддержит или создаст ортодоксию. Однако, как мы уже видели, акцент на истории ранней Церкви приводит к еще более детальным и недоказуемым гипотезам в области истории редакций. Мы слишком мало знаем о ранней Церкви, чтобы от подобных подходов был толк. Демифологизацию заменила ремифологизация. Бультмановской школе по-прежнему нужна история, на сей раз — история ранней Церкви. Однако беспочвенных фантазий у ее представителей часто бывает куда больше, чем у создателей старых либеральных «жизнеописаний» Иисуса^[419]. Все начиналось с, казалось бы, убедительного ответа на вопрос № 4, а кончилось — тупиком.

Будем объективны: укажем и на слабость концепции такого «великана», как Швейцер. Как ни парадоксально, она слабее всего там, где считала себя особенно сильной, — в ответе на вопрос № 1. У Швейцера многое строится на «позднеиудейском апокалиптическом мировоззрении», однако далеко не факт, что такое мировоззрение вообще существовало^[420]. Швейцер был прав, помещая Иисуса в его еврейскую среду. Он правильно считал эту среду глубоко апокалиптической. Однако он не понял апокалиптическую эсхатологию. Эта ошибка лишает убедительности его интересные ответы на №№ 2–3, ставит под сомнение и ответы на №№ 4–5.

Вообще даже теории представителей «третьего поиска» часто убедительны в ответах на одни вопросы, но сомнительны в других. Мне кажется, результаты этого не столь катастрофичны, как у Бультмана, но все же удручают. Приведем примеры.

- Пытаясь ответить на вопросы №№ 1 и 2 (цели Иисуса), некоторые ученые предполагали, что Иисус замышлял революцию — вооруженную (Брэндон, Бьюкенен) или социальную (Хорсли). Однако эти исследователи дают весьма слабые ответы на вопросы №№ 4 и 5 (Церковь и Евангелия): приходится постулировать, что ранним христианам не хватило мужества, или по крайней мере они полностью изменили направление. Кроме того, эти теории, похоже, сидят на подпиленном суку. О вопросах №№ 1–3 (предполагаемая сила такого подхода) мы знаем только

через Евангелия. Евангелия же — предмет вопроса № 5 и возникли в ранней Церкви (вопрос № 4).

- Глубоко продуманный ответ *Гезы Вермеша* на вопросы №№ 1–2 — образ Иисуса–хасида. Однако его концепция не объясняет, почему Иисуса распяли (вопрос № 3). Более того, само содержание подхода к №№ 1–2 делает ответ на № 3 чрезвычайно затруднительным. Относительно № 4 (возникновение Церкви) Вермешу приходится предположить, что возникла религия совершенно иного типа, чем у Иисуса. Здесь (как и в № 5) натянутость гипотезы также во многом обязана ответу на №№ 1–2.

- *Джеральд Даунинг* создал очень интересный образ Иисуса — кинического проповедника. Здесь мы видим свежий подход к № 2 (цели Иисуса) и возможное имплицитное разрешение № 3 (смерть Иисуса). Это достигается за счет крайне маловероятного ответа на № 1 (связь Иисуса с иудаизмом). Кроме того, Даунинг не может объяснить № 4 (Церковь) и № 5 (Евангелия) иначе, чем постулируя поворот на 180°^[421].

- *Ричард Хорш* отвечает на № 2 (цели Иисуса) и отчасти на № 1 (связь Иисуса с иудаизмом). Его подход затрудняет ему ответ на №№ 3–5. Из его работы неясно, почему Иисуса распяли и почему ранняя Церковь избрала именно такой путь и создала именно такие книги.

- *Шон Фрейн* превосходно отвечает на вопросы № 1 и № 5. Его анализ социальной истории Палестины и чуткое прочтение Евангелий достойны подражания. К сожалению, он не вполне удовлетворительно объясняет место в этой среде Иисуса и первых христиан (вопросы №№ 24)^[422].

- Исторический метод *Энтони Харви* придает большое значение тем «ограничениям» (constraints), которые налагали на деятельность Иисуса его время и среда. Именно таков его подход к №№ 1–2^[423]. Однако понимание им некоторых аспектов взаимосвязи Иисуса с его еврейской средой мне представляется несколько упрощенным. Он подробно объясняет распятие (№ 3), но не то, почему ранняя Церковь придала ему именно такой, а не какой–нибудь другой смысл (взаимодействие № 3 и № 4). Почему же все–таки Церковь столь быстро после казни своего лидера решила, что «он умер за грехи наши»? Харви также не останавливается (по крайней мере, в книге об Иисусе) на № 5.

- Реконструкция *Маркусом Боргом* замыслов Иисуса и их взаимосвязи с еврейской средой дает интересный и заманчивый ответ на №№ 1–2. Вопросы №№ 3–5 он прямо не рассматривает, но его отдельные высказывания на этот счет, на мой взгляд, неудовлетворительны. Я думаю, Борг недостаточно разработал идеи, высказанные им же самим в книге от 1984 года. Между прочим, он упорно утверждает, что мессианство не было для Иисуса одной из основных категорий. Эта его точка зрения берет начало в том периоде, когда ответ на № 1 давался совсем иной!

- *Эд Сандерс*, не хуже других видящий суть проблем, отрешивается от наличия у него «богословских» интересов. Так он уходит от необходимости увязывать служение и смерть Иисуса с тем, как верила, жила и молилась ранняя Церковь после распятия^[424]. В частности, он не пытается решить принципиальную проблему в № 4 (возникновение Церкви) и говорит вместо этого об «изменившейся ситуации» (см. выше). Подобно Боргу, он, несмотря на попытку ответить как можно полнее на № 1, не вполне понимает, как в еврейской среде Иисуса интерпретировался Дан 7^[425].

- Книга *Бена Мейера* по масштабу эрудиции, вложенному в нее кропотливому труду и методологической тщательности, почти не знает равных за последние 15 (или даже 150!) лет. Он хорошо понимает еврейскую среду Иисуса. Он дает нюансированное описание замыслов Иисуса. Его понимание распятия глубже, чем у большинства других представителей «третьего поиска».

Однако его анализ ранней Церкви и апокалиптической эсхатологии Иисуса, по-моему, менее удовлетворителен^[426]. Несмотря на мое восхищение проделанной им работой, я далее предложу ряд возможных усовершенствований его позиции.

(vii) Шестой вопрос: программа и богословие

Существует и шестой вопрос. Он несколько иного плана, но мы никогда о нем не забываем. Какое отношение имеет к современной Церкви и миру Иисус, обнаруживаемый в ходе работы историка? Этот вопрос, естественно, не должен диктовать результаты исследования, но полностью его за скобки не вынесешь. Ведь мы уже говорили в *NTPG*, что только в позитивистских фантазиях историк приходит к «чисто объективной» точке зрения. На самом же деле ученый ведет со своими источниками диалог. Это не означает, что он может толковать материалы, как ему вздумается: необходима постоянная готовность изменить точку зрения. Но противопоставление между «объективным» и «субъективным» устарело. Вместо него мы говорим о разделении между общественным и частным. У нас есть выбор: вести полемику публично или оставаться при своем частном мнении. Исторический труд — дело публичное. Если историк к тому же ощущает свою преемственность с теми или иными моментами прошлого, он отчасти рискует.

Здесь многое поставлено на карту. Диалектическое богословие отказалось продолжать «старый поиск» в немалой степени потому, что не видело в историческом исследовании пользу для богословия^[427]. Блудному сыну (просвещенческой историографии) в доме предков не рады. Грубо говоря, вопрос стоит так: если Иисус принадлежал палестинскому миру I века, есть риск, что ему почти нечего сказать современным европейцам и американцам, разве что по счастливой случайности^[428]. Мы уже видели, как эту проблему обошли Швейцер и Бультман. Для «нового поиска» здесь проблемы не существовало, поскольку герменевтические и богословские ответы были имплицитно заданы с самого начала: есть различные способы сделать Евангелия «значимыми», в том числе анализ форм и редакций^[429].

У «третьего поиска» здесь нет заранее определенного шаблона. Пожалуй, это хорошо. Так ему легче сохранять публичность, не превращаясь в сугубо частное предприятие. (Последняя опасность угрожает «новому поиску».) Представители «третьего поиска», однако, пытались осмыслить значение результатов их деятельности для современности.

- *Энтони Харви* дает такой намек проповедникам: вызов, брошенный Иисусом современникам, «может прозвучать не менее актуально и теперь»^[430]. Харви не разрабатывает этот тезис.

- *Бен Мейер* намекает на возможный католический подход: «Именно традиция, берущая исток в Иисусе, дает основной ответ на вопросы: почему он действовал именно так, а не иначе, и почему смысл его жизни олицетворяется тем, что он сознательно пошел на смерть»^[431].

- *Эд Сандерс* предъявляет экзегетам смелое требование: главное — правильно вести историческое исследование, а уж богословие само о себе позаботится. Однако он так часто поднимает на смех различные богословские подходы, что быстро рождается ощущение: у Сандерса тоже есть богословские взгляды. В итоге это ощущение подтверждается. Сандерс заявляет о себе как о «либеральном, современном, секулярном протестанте». Иисус же, если и не собирался умирать за свои принципы, во всяком случае, жил по ним^[432].

- *Геза Вермеш* со своим «прочтением Евангелий историком» претендует на многое. Однако

Генри Чедвик в обзоре на BBC Radio 3 метко назвал Иисуса в изображении Вермеша «довольно бледным галилеянином». Значимость этого галилеянина для современного мира во многом обязана тому, что Церковь (со времен Павла и Иоанна) его абсолютно не поняла и «обожествовала»^[433].

- У *Ричарда Хорош*, *Джсеральда Даунинга* и *Бёртона Мэка* есть тонко завуалированные социальные программы. Связанные с палестинским миром I века, они, несомненно, имеют значение для современности, но им почти нечего сказать богословию.

- Читая в основной книге *Маркуса Борга* между строк, можно уловить такую тему: Иисус звал современников отринуть националистические и милитаристские политические настроения, не поддерживать дуалистическое отделение от нечестивого мира, но подражать Богу, будучи милостивыми^[434]. Все это, однако, в рамках «третьего поиска» четко продумано не было^[435], причем вовсе не потому, что его представители добились «нейтральных» и «объективных» результатов. Не нужно далеко ходить, чтобы увидеть имплицитные выводы и рекомендации. *Ричард Хорош* считает, что Иисус — на стороне революции (по крайней мере умеренной). С точки зрения *Бена Мейера*, Иисус прикровенно указывает на нечто весьма напоминающее традиционное христианство^[436]. Некоторые авторы (например, *Эд Сандерс* и *Геза Вермеш*) говорят, что богословие — не их дело. Однако они не могут не знать, что своими выводами бросают вызов многим богословским концепциям, включая те, которые сами некогда разделяли. Они не хуже других понимают, что своими трудами могут повлиять на мировоззрение и поведение людей^[437]. И, поскольку я считаю «третий поиск» более способным, чем его предшественники, ответить на вопросы №№ 1–5, я кратко рассмотрю, где могут лежать некоторые богословские и практические возможности.

В первую очередь бросается в глаза использование ответов на вопрос № 1 (отношение Иисуса к иудаизму). На мой взгляд, «третий поиск» во многом стимулировало желание придать Иисусу более еврейские черты. Возросла сознательная юдофилия, приливная волна постхолокостовского мышления достигла новозаветной библеистики. Отметим лишь некоторые подходы.

- Евангелие от Матфея вроде бы изображает фарисеев закоренелыми формалистами, однако они не были таковыми и с Иисусом острой полемики не вели (*Эд Сандерс*).

- Для многих евреев мессианство Иисуса было камнем преткновения, однако сам Иисус не считал себя Мессией (*Геза Вермеш*, *Рудольф Бультман*). (При этом у Вермеша и Бульмана совершенно разная мотивировка.)

- «Ограничение» (constraint) монотеизма означало: Иисус не мог считать себя божественным, но лишь «Сыном Божиим», т. е. уполномоченным посланником Единого Бога (*Энтони Харви*).

- Заинтересованность в богословской стороне дела особенно выражена у *Эллиса Ривкина*: краткая аннотация на обложке не заявляет о нейтральном историческом исследовании, но славит книгу как «важный мост к примирению между евреями и христианами». (Я надеюсь, что таким мостом будет и настоящая книга. Серьезный поиск исторических истоков может лишь оздоровить атмосферу.)

Таким образом, некоторые из перечисленных мной книг отличает желание — то скрытое, то прямо декларируемое — дать ответ на обвинения христианства в антисемитизме^[438].

Это происходит у разных авторов по-разному. Скажем, ряд еврейских авторов (*Вермеш*,

Ривкин) пытаются, вслед за более ранними учеными (напр., Клаузнером), вернуть Иисуса в иудаизм^[439]. Христианскими авторами (*Харви, Сандерс*) подчас движет искреннее раскаяние, — это можно прочесть между строк (как подобает в форманализе!). Иисус *Борга* критикует основные аспекты иудаизма I века, не создавая неприятного антииудейского душка, ибо строит свою критику на важных традициях самого иудаизма, укорененных в еврейских Писаниях. *Ричиз*, вооруженный современными знаниями, склоняется к старомодному (чуть ли не из «старого поиска») представлению об иудаизме как религии суда, которой Иисус противопоставлял религию милосердия.

Очень важно смотреть на все это многообразие подходов к № 1 не как на автоматические реакции различных богословских учений, а как на часть более широкой проблемы^[440]. В начале XX века христианские представители школы истории религий считали иудаизм черным задником, на фоне которого воссиял яркий свет, так что благородную родословную христианству приходилось искать где-то еще. Послевоенная реакция, в созвучии с неоортодоксией Барта, заняла противоположную позицию: еврейские идеи — «хорошо», нееврейские идеи — «плохо». На нынешнем этапе возможен прогресс. Что если (а) провести грань между еврейскими и нееврейскими идеями куда труднее, чем предполагалось? (б) не оценивать идеи на основании того, насколько они связаны с той или иной культурой? «Третий поиск» возник в период методологической неопределенности в этих вопросах, поэтому многообразие подходов удивляться не приходится. Но надлежит честно взглянуть в лицо проблеме, иначе мы вперед не продвинемся, иначе нам останется полемика, где историческими аргументами прикрывают современное богословствование. Так «третий поиск» падет ниже предшественников.

Один из самых деликатных и актуальных вопросов — христология. Может ли исторический анализ нарисовать такой образ Иисуса, который адекватен тому поклонению, которое воздавалось ему в христианстве? Если нет, то почему — из-за недостаточности биографической информации? Или мы априорно считаем поздними наслоениями все черты евангельских рассказов, которые потенциально адекватны поклонению Иисусу? Далее, в свете ответов на эти вопросы, как относиться к продолжающемуся использованию Евангелий в Церкви? Зачем мы их читаем: узнать, «каким на самом деле был Иисус»? Укрепить в вере (присущей еще евангелистам), что кем бы Иисус ни был в земной жизни, он — воплощенный Сын Божий, умерший за нас? Можно ли сочетать эти два уровня прочтения, или они друг друга исключают?

Можно отметить три относительно недавние попытки сделать позитивные исторические выводы из исследования жизни Иисуса.

Как мы уже видели, *Эдвард Схилебекс* в конце своего монументального труда заявляет: «Иисус — Сын Божий». Однако сомнительно, чтобы к такому выводу его подвел предыдущий материал книги. Похоже, что у Схилебекса сложная историческая аргументация и богословское суждение не связаны. Он просто перескакивает с одного на другое.

Энтони Харви в своей более краткой и более яркой работе говорит, что историческое исследование, опирающееся на доступные теперь данные,

дает нам возможность лучше понять утверждение о том, что «Бог был» с конкретной исторической личностью — был в такой уникальной и полной мере, что ее можно считать посланником Божественного, достойной не только упорного и увлеченного изучения, но и любви и поклонения^[441].

Опять—таки можно усомниться, что аргументы Харви всех убедят. Однако такая попытка перейти от Иисуса к христологии требует дополнительных размышлений^[442].

Бен Уизерингтон подробно доказывает, что Иисус считал себя Мессией. Подход Уизерингтона осторожен, но не устанавливает заранее пределы: «Иисус считал, что он не просто более великий царь, чем Давид, но что он принадлежит к более высокой и более трансцендентной категории»^[443].

Несомненно, для успешного решения подобных вопросов требуется проделать еще много работы.

Некоторые представители «третьего поиска» (например, Эд Сандерс) сколько—нибудь явным образом христологическую проблематику не затрагивают. Однако откладывать это насовсем нельзя, и мы в дальнейшем попытаемся к ней обратиться. Конечно, без скептиков не обойдется. Одни скажут, что «третий поиск» неизбежно закончит все тем же старомодным «либеральным» Иисусом — не более чем просто человеком. Другим покажется подозрительной любая работа, на основании исторического анализа постулирующая преемственность между самопониманием Иисуса и высокой христологией ранней Церкви. Однако результат нельзя предсказать заранее, если играть по правилам, т. е. считать понятия «божественное» и «человеческое» неизвестными, пока материал не рассмотрен^[444].

3. Вывод: будущие направления «третьего поиска»

Куда же идет «третий поиск»? Некоторые его представители могут ответить, как Реймарус: если мы максимально тщательно проведем историческое исследование, христианское богословие будет во многом развенчано. Ответ других будет отчасти напоминать «старый поиск»: необходимо соединить исторический портрет Иисуса с переоткрытием его религиозной значимости. Мне близко желание первой группы авторов провести скрупулезный исторический анализ, но вместе с тем я желал бы продуктивно совместить историю с богословием. «Третий поиск» дал нам в руки орудия, позволяющие надеяться на успешное решение этих задач.

Отклики, несомненно, будут самыми разными. Реакция многих будет напоминать реакцию диалектического богословия на «старый поиск» и Швейцера: дайте богословию что—то, что мы могли бы быстро и легко использовать, — иначе нам ваша работа не нужна^[445]. Старший брат не обрадуется, если младший соберется домой. Прошлое сразу не забывается: революционер Реймаруса, апокалиптический визионер Швейцера, галилейский хасид Вермеша — все эти образы Иисуса доводили богословов почти до прострации. Возможно, возникнет новая программа «демифологизации». С ее помощью могут попытаться выпутать Иисуса из уз политики, куда его вовлекли ученые вроде Хорсли. (Аналогично тому, как программа Бультмана старалась освободить Иисуса от еврейской апокалиптической мысли.) Нетрудно предвидеть, что многие будут вырывать из современных исследований отдельные наработки и использовать их, подчас нечутко, в собственных целях. Что поделаешь, к этой распространенной в научном мире болезни (я и сам здесь не исключение) иммунитет сразу не привьешь. И эта проблема не ограничена теми, кто ищет Иисуса, способного быть основой для веры. Кому—то может понадобиться Иисус в качестве основы для агностицизма. Но от «третьего поиска» нас не должны отвращать страхи, что он окажется бесполезным для церковной жизни и богословия. (Иногда подтекст страхов очевиден: как бы результаты исследований не оказались слишком опасными.) Я несколько лет думал над этой проблемой и пришел к убеждению, что нужно идти вперед, а не назад. Без обсуждения исторических проблем не обойтись. Нам нельзя уходить в частный и неприкосновенный для истории мир «веры». (Иначе в какого Бога мы будем

«верить»?) Конечно, идти вперед неудобно и для науки, и для Церкви. Когда я это говорю, мной движет не сознание, что избранный путь удобен *для всех, кроме меня самого*. Если здесь есть трудности, они и для меня тоже.

Итак, предлагаемая читателю книга представляет «третий поиск». Он усматривает ключ к пониманию Иисуса в еврейской эсхатологии. (Отсюда и название 3-й главы.) Ища ответы на вопросы №№ 1–5, используя и оттачивая методы «третьего поиска», мы можем достичь реального прогресса в реконструкции жизни Иисуса и его места в иудаизме I века. Это, в свою очередь, позволит заново поставить важный вопрос о преемственности между Иисусом и христианской верой, его *программой* и *задачами* современной Церкви. Всматриваясь в историю, мы обнаруживаем, что взираем также на традиционный предмет христианского богословия и что не следует отрывать это богословие от христианской жизни. Иначе говоря, когда новозаветные авторы повествуют о своей встрече с Иисусом как о встрече с Богом Израилевым, они дают новую интерпретацию не только личности Иисуса, но и личности Бога. Дихотомии между событием и интерпретацией, фактом и смыслом не окончательны. И ломаются они именно тогда, когда мы начинаем изучать жизнь Иисуса ^[446]. Конечно, это релятивирует часть самого «третьего поиска», с его склонностью к материалистическому редукционизму. Но еще Швейцер видел, что гораздо сильнее это бьет по антиисторическому идеализму создателей икон и силуэтов. Грубо говоря, об Иисусе мы знаем довольно много. Недостаточно, чтобы написать биографию современного типа: какой у него был цвет волос, что он ел на завтрак и т. д. Но довольно много. И может оказаться, что эти знания — «знания» того же рода, что и любые другие, получаемые в ходе исторических исследований, — имеют куда большее богословское и практическое значение (возможно, даже значение иного рода), чем помышляют или мечтают современные ученые и христиане. Обновленный «новый поиск» заявлял, что только он способен сделать востребованным изучение жизни Иисуса (по крайней мере в США и Канаде). На мой взгляд, более принципиальный исторический подход может эту востребованность усилить, хотя заранее и нельзя сказать, в чем она проявится. Мы открываем для себя первый век христианства, и верность Иисусу здесь никоим образом не должна вести к бездумному одобрению статус-кво, будь то в религии или политике ^[447].

Подлинным христианам нечего бояться истории. Более того, у специалистов самых разных областей теперь есть возможность (во многом благодаря гораздо лучшему пониманию иудаизма I века) ответить на вопросы, поставленные Реймарусом, Швейцером, Бультманом, Сандерсом, Кроссаном и другими, возможно, даже Лютером и Меланхтоном. Есть возможность ответить на вызов Просвещения. Мы и сами можем бросить вызов. В этом нам помогут исторические исследования, несмотря на тщательность, не расставшиеся с богословием, но обнаружившие новые богословские возможности под грудой икон и силуэтов. История долго жила в дальней стороне, ее платье запачкано, но она может вернуться домой на праздник.

Так мы подходим к следующей главе.

1. Евреи, крестьяне и расточители

Об истории мы узнаем по рассказам. Вот один из самых известных рассказов:

У некоторого человека было два сына. И сказал младший из них отцу: «Отче! Дай мне следующую мне часть имения». И отец разделил им имение. По прошествии немногих дней младший сын, собрав все, пошел в дальнюю сторону и там расточил имение свое, живя распутно. Когда же он прожил все, настал великий голод в той стране, и он начал нуждаться. И пошел, пристал к одному из жителей страны той, а тот послал его на поля свои пасти свиней. И он рад был наполнить чрево свое рожками, которые ели свиньи, но никто не давал ему. Пришед же в себя, сказал: «Сколько наемников у отца моего избыточествуют хлебом, а я умираю от голода! Встану, пойду к отцу моему и скажу ему: "Отче! Я согрешил против неба и перед тобою и уже недостойн называться сыном твоим; прими меня в число наемников твоих"». Встал и пошел к отцу своему. И когда он был еще далеко, увидел его отец его и сжалился; и, побежав, пал ему на шею и целовал его. Сын же сказал ему: «Отче! Я согрешил против неба и перед тобою, и уже недостойн называться сыном твоим». А отец сказал рабам своим: «Принесите лучшую одежду и оденьте его, и дайте перстень на руку его и обувь на ноги. И приведите откормленного тельца и заколите; станем есть и веселиться. Ибо этот сын мой был мертв и ожил, пропадал и нашелся». И начали веселиться.

Старший же сын его был на поле; и, возвращаясь, когда приблизился к дому, услышал пение и ликование. И, призвав одного из слуг, спросил: «Что это такое?». Он сказал ему: «Брат твой пришел, и отец твой заколол откормленного тельца, потому что принял его здоровым». Он осердился и не хотел войти. Отец же его, выйдя, звал его. Но он сказал в ответ отцу: «Вот, я столько лет служу тебе и никогда не преступал приказания твоего, но ты никогда не дал мне и козленка, чтобы мне повеселиться с друзьями моими. А когда этот сын твой, расточивший имение свое с блудницами, пришел, ты заколол для него откормленного тельца». Он же сказал ему: «Сын мой! Ты всегда со мною, и все мое твое. А о том надобно было радоваться и веселиться, что брат твой сей был мертв и ожил, пропадал и нашелся»^[448].

Кто в этом рассказе расточителен: сын или отец? Обычно говорят, что блудный сын. На самом деле, не только он. Повествование взрывает, сметает расхожее в I веке понимание еврейской истории и заменяет его новым. Мы уже видели в *NTPG*, что некоторые пересказы еврейской истории были предназначены низвергнуть другие пересказы. Пример — повествование о Сусанне^[449]. Притча о блудном сыне также разрушает распространенную среди евреев I века (особенно тех, что считали себя хранителями наследия предков) интерпретацию их истории. Ею мы завершаем часть I, чтобы разжечь читательский аппетит, указать на некоторые основные темы и подчеркнуть методологические моменты, о которых шла речь в предыдущей главе.

Комментариев на Лк и книг о притчах — великое множество. Но ни одна из известных мне работ не отмечает самую, на мой взгляд, поразительную и очевидную вещь. Вдумайтесь: сын

впадает в немилость, уходит в далекую страну, возвращается, и оказанный ему прием не по душе его никуда не уходившему брату ^[450] Обертоны столь сильны, что их нельзя игнорировать. Ведь это же история Израиля, особенно плена и восстановления! Она достаточно четко соответствует нарративной грамматике, лежащей в основе пророков времен плена, а также книг Ездры и Неемии и многих последующих еврейских текстов, — соответственно, очень важной для иудаизма Второго Храма. Вспоминается и исход: Израиль возвращается на родину из языческой страны, где он был рабом. Но основная тема — плен и восстановление. Об этом и говорит притча ^[451].

Вавилон пленил народ, Вавилон пал, и народ ушел обратно. Но во времена Иисуса многие, если не почти все евреи, считали, что плен еще продолжается. Возвращение в географическом плане состоялось, но великие пророчества о восстановлении еще ждали своего исполнения ^[452]. Что должен был делать Израиль? Покаяться в грехе, который увел его в плен, и всем сердцем обратиться к ГОСПОДУ ^[453]. Кто мог помешать возвращению? Довольно много самых разных людей (особенно самарян), остававшихся в Земле, пока народ был в плену ^[454]. Но Израиль обязательно вернется, смиренный и искупленный: грехи будут прощены, Завет обновлен, Храм восстановлен, а мертвые воскрешены. То, что Бог сделал для Израиля при исходе, на который постоянно оглядывались еврейские чаяния, Он сделает снова, даже в еще большей славе. ГОСПОДЬ воцарится и в своей любви сделает Израилю то, что предсказывали пророки ^[455].

Плен и восстановление — вот какую важную драму разыгрывал, по своему убеждению, Израиль. Притча о блудном сыне говорит очень простую вещь: эта надежда ныне исполняется, причем исполняется не так, как ожидалось. Израиль ушел в плен из-за собственной глупости и непослушания. Теперь он может вернуться благодаря фантастически, до расточительности, щедрой любви Божьей. Стереотипы ломаются. Парадоксальным образом, возвращение из плена (включая воскресение из мертвых) осуществляется в служении Иисуса. Ропщущие на это уподобляются тем евреям, которые сами в плен не ходили, а теперь не рады возвратившимся. Они фактически подобны самарянам. Подлинный Израиль образумился и, как предсказывал Иеремия ^[456], возвращается к Отцу. Противники такого проявления любви и благодати Божьей оказываются за пределами истинной семьи. В притче могут быть и другие намеки. Возможно, между братьями возникла ссора, из которой младший вышел оправданным, а старший — рассерженным и лишенным наследства ^[457]. Притча глубока и богата смыслом! Но основная тема очевидна. В израильской истории происходит долгожданный перелом. Этот перелом свершается в служении Иисуса, и его противники — враги истинного народа Божьего ^[458].

Лука делает притчу о блудном сыне частью своего большого замысла. Комментаторы не всегда замечают интересную параллель между Лк 15 и Деян 15. В обоих случаях оказываемый прием выходит за рамки обычного радушия. В обоих случаях это вызывает недовольство хранителей отеческих традиций. В обоих случаях на ропот отвечают утверждением, что Израиль входит (даже вошел) в период обновления, возвращения из плена, — во время Царства Божьего. Отверженные с радостью принимаются ^[459]. Неслучайно в Деян 15 важную роль играет цитата из Ам 9:11сл:

Потом обращусь
И воссоздам скинию Давидову падшую,
И то, что в ней разрушено, воссоздам и исправлю ее,
Чтобы взыскали Господа прочие человеки и все народы,
Между которыми возвестится имя Мое,

Иными словами, настало время войти язычникам, ибо плен Израиля позади, и он восстановлен. Воссоздан Храм, и пришел Мессия.

Что навело Луку на такую мысль? Как я уже доказывал ранее, к этим представлениям — одной из ведущих тем его книги — он пришел не самостоятельно. Их разделяли и другие крупные раннехристианские авторы. Мессианское восстановление Израиля с вытекающим отсюда богословским обоснованием миссии к миру — важные темы Матфея, Павла и многих материалов досиноптической традиции [461].

Мы, выражаясь, военным языком, можем применить двойной охват: подойти к Иисусу с двух сторон — еврейского контекста и раннехристианского богословия. Израиль долго ждал искупления и возвращения из плена. Ранние христиане ведут себя так, словно это уже случилось, ссылаясь на истории об Иисусе. Как проще всего объяснить этот факт? (Конечно, новозаветники редко выбирают самые простые решения.) Проще всего такой вариант: Иисус думал, что возвращение из плена происходит через него, и действовал, исходя из этой посылки. Его радушие ко всем людям без исключения и общие трапезы, столь трогательно описанные Кроссаном, означают: под самым носом у старших братьев — этих самозванных стражей отеческого крова — происходят воскресение, прощение, восстановление, возвращение из плена и владычество ГОСПОДА. Завет обновляется, и радушие Иисуса к отверженным — важная часть обновления.

Во всей этой истории отец безрассудно расточителен и щедр. Если мы тщательно изучим крестьянскую среду, лучше всего объясняющую особенности данной притчи, то увидим поразительные вещи [462]. Для младшего сына потребовать причитающуюся ему часть имущества — дело совершенно невыносимое. Это все равно, что сказать: «Ты, отец, зажился». Отцу следовало бы его избить или вышвырнуть вон. Вместо этого отец исполняет просьбу. Сын же кончает тем, что устраивается на работу, для еврея невозможную, — свинопаса в услужении у язычника. Затем следует другой невыносимый поворот истории: он возвращается домой, угрожая навлечь на всю семью бесчестье в глазах жителей деревни. Отец, завидев его, *бежит* ему навстречу. В лучшие времена старшие члены семейств так не роняли свое достоинство, тем более не оказывали такой прием опозорившим себя людям. Зарезается откормленный теленок, — его одной семье не съесть, значит, праздник будет для всей деревни, как свадьба. Между тем старший брат тоже бесчестит отца! Он устраивает с ним публичную ссору и прозрачно намекает, что отцу пора умирать, чтобы он наконец вступил в наследство. И снова отец поразительно, почти неправдоподобно, мягок. С точки зрения культурной среды, история заканчивается слишком быстро: не хватает последней сцены, желательно — примирения.

Большинство комментаторов сосредотачивают внимание на празднике по случаю возвращения, видя в нем великий знак отчей любви. Знаменитый пример — книга Хельмута Тилика «Ждущий Отец» [463]. Но пафос истории, акцент на щедрой любви отца ощущаются раньше и сохраняются гораздо дольше. Как видели великие пророки, плен — часть замыслов израильского Бога-Отца о Завете. Израилю попускается грешить, служить языческим идолам и даже пасти свиней у хозяина-язычника, но он остается в Завете. Израиль может сказать своему Богу: «Что б Ты умер!». Но Бог не ответит ему тем же. И когда Израиль одумается и обратится всем сердцем, его ждет удивительный, расточительно щедрый прием. Эта щедрая любовь простирается и на тех, кто задет и расстроен, пока не понимает отцовского радушия.

Каждый из этих смысловых уровней раскрывается, когда мы представляем, как Иисус рассказывает эту притчу, причем рассказывает в ситуации, похожей на описываемую Лукой (Лк 15:1–2). Как признает все большее число ученых, Иисус словно обходит всю храмовую систему. Он говорит, что в обновленный народ Бога Израилева войдут все люди без исключения. Этой притчей Иисус также дает оправдание и объяснение своим трапезам с грешниками: они — аналог того приема, который отец оказал блудному сыну. Они — праздник по случаю возвращения из плена. Более того, Иисус объявляет, что с ним это делает сам Бог! Бог принимает грешников независимо от того, насколько они удовлетворяют стандартным меркам членства, лишь бы они сами захотели воспользоваться радушием Иисуса. Неужели и впрямь Бог Израилев может так действовать? Да, может, — отвечает притча, — как и предсказывали пророки, как отец, который... Действовать так для Бога не ново. Это соответствует Его природе, которую Он обнаруживал в течение долгой и трудной истории Израиля. Он такой есть и таким пребудет.

Вопреки старшему брату! Притча о блудном сыне не «учит» абстрактным и вечным истинам, — она *действует*. Она создает новый мир. Она предупреждает противников дел Иисуса о том, какую роль они играют в этом новом мире, в великой драме израильской истории. Происходят воскресение и возвращение из плена, а они их не видят. Очерчивается линия фронта. Спор идет не об истинности каких-то абстрактных теорий, и вопреки популярным некогда толкованиям (сейчас часто опровергаемым) Иисус обличает не мелочный формализм. Иисус дает понять, что через него наступает долгожданная новая эпоха. Он совершает великое исцеление, великое восстановление Израиля. И речь не просто о том, что сбываются те или иные конкретные пророчества, вопрос ставится на гораздо более глобальном уровне ^[464]. Противники Иисуса находят себя в центре внимания. Если перед ними новый исход, то сопротивляться Иисусу — значит, уподобляться фараону. Если Иисус в каком-то смысле строит подлинный Храм, его враги — враги Храма. (Это парадокс, ибо в их мировоззрении Иерусалимский Храм играет центральную роль.) ^[465] Противники Иисуса даже как бы желают смерти Богу, заключившему Завет с Израилем. Но, согласно замыслу, старший брат должен примириться. В Лк самарянам дается новая надежда, новый шанс. Притча о блудном сыне имплицитно осуждает старшего брата, но затем предоставляет ему новую возможность.

Таким образом, притча творит ситуацию, где слушатели стоят перед выбором, предупреждением и приглашением.

В драматическом, историческом и богословском плане эта притча гармонично соответствует служению Иисуса, как оно раскроется перед нами в остальной части книги. Иисус воссоздает Израиль вокруг себя. Это — возвращение из плена, Царство Бога Израилева. Те, кто предан иному представлению о Царстве, сильно недовольны. В этом контексте хорошо понятны странные, казалось бы, упоминания о воскресении (ст. 24, 32). Действия и слова Иисуса нуждаются в оправдании. Может быть, его радушие — лишь опрометчивый жест, тщету которого покажет суровая историческая реальность? Может быть, его общие трапезы — пустой фарс? Иисус говорит, что в нем и через него Бог Израилев восстанавливает свой народ, но далеко не все с этим согласны. Так он неизбежно приходит к столкновению с властями, желающими и добивающимися его смерти. Подобно всякому доброму еврею, Иисус верит: если он будет послушен Богу, Бог его оправдает. И название этому оправданию — «воскресение».

2. От притчи к парадигме

(i) По направлению к гипотезе

Одна ласточка весны не делает, одна притча необязательно открывает парадигму, полную схему замыслов и деятельности Иисуса. Но она очень показательна и в плане содержания, и в плане метода. О содержании мы только что поговорили. Теперь несколько слов о методе.

Как мы видим, в одном небольшом случае содержание иудаизма и ранней Церкви — очень сложных явлений, которые мы анализировали в *NTPG* (части III и IV), — дает возможность с помощью двойного охвата многое узнать об Иисусе. Мы также видим, насколько важно интерпретировать материал с учетом релевантных мировоззрений и историй, в которых эти мировоззрения обычно выражались и критиковались. Притча о блудном сыне имеет смысл только как пересказ израильской истории, причем как ломка стереотипного понимания этой истории. Анализ показывает, что эта ломка *предполагалась* с самых ранних дней существования Церкви. Как притча (особенно с ее внезапным концом), она имеет смысл именно в тот момент истории, когда о возможности такого спасения Израиля спорили, а не когда ее публично праздновали. Таким образом, контекст этой притчи — брешь между иудаизмом и ранним христианством, интертекстуальное пространство, подробно рассмотренное нами в предыдущей книге. Она и очень *похожа*, и очень *непохожа* на еврейский и раннехристианский миры, — именно в том смысле, на который указывали некоторые представители «третьего поиска»^[466]. Отметим: охват должен быть двойным. Иначе мы идем к жизни Иисуса только с одной стороны — поздних и христианизированных текстов или комплексных реконструкций иудаизма. Помимо «критерия, основанного на различии» (criterion of dissimilarity), должен быть «критерий, основанный на двойном сходстве» (criterion of double similarity). Его можно сформулировать так: достоверность материала увеличивается, если он правдоподобен в иудаизме I века (пусть даже предполагая его критику) и как предполагаемая отправная точка (не точная реплика!) чего-либо в позднем христианстве. Этот критерий усиливает методологию, которой эксплицитно пользуются «третий поиск» и, вопреки самому себе, «новый поиск».

Так появляется базовая гипотеза, обращающая внимание на вопросы №№ 1–5, рассмотренные в предыдущей главе.

1) Иисус — часть иудаизма I века. Он рассказывает истории по-новому, но абсолютно понятно. Его пророческие слова и поступки (воспринимаемые окружающими как пророческие) зовут слушателей признать, что в нем парадоксальным образом осуществляется долгожданная надежда.

2) Он верит, — во многом подобно Иоанну Крестителю, — что Бог поручил ему собрать Израиль вокруг себя. Но это собрание — не приготовление к возвращению из плена и приходу Царства, а само возвращение, искупление и воскресение из мертвых. Соответственно, оно, как видят и окружающие, обращено против Храма. Это сильно отличает Иисуса от Крестителя.

3) Поэтому Иисус неизбежно должен столкнуться с враждебностью. Во время его служения против него могут выступить фарисеи, а в случае его действий в Иерусалиме — храмовые власти. Если римляне услышат о новом большом движении обновления среди евреев, они пожелают его искоренить.

4) Если Весть закончится позорной смертью ее пророка, она останется чудной грезой, прожившей, как бабочка, пленительную, но мимолетную жизнь. Если Весть будет оправдана после этой позорной смерти, возникнут все причины предполагать, что Царство все-таки пришло, пусть даже парадоксальным образом. Это также будет означать, что настало время оказать радушный прием и язычникам.

5) Соответственно, для авторов вроде Луки естественно пересказать первоначальную историю с учетом новой обстановки — новой, но находящейся в богословской преемственности с прежней.

Так притча о блудном сыне приводит нас к гипотезе о пророческом сыне: сын,

олицетворяющий Израиль, уходит в дальнюю сторону, берет на себя бесславие израильского плена, чтобы пришло Царство, возобновился Завет и расточительное радушие Бога Израилева, Творца, простерлось до пределов земли.

Как эта гипотеза работает на практике? Что говорит в ее пользу? Большим плюсом гипотезы могла бы стать ее способность не утратить простоту и когерентность при объяснении деталей. Кроме того, хорошо, если она перенимает у других гипотез сильные стороны, а слабости устраняет.

Я не вижу большого смысла в том, чтобы анализировать все речения поочередно, счищая, словно оболочки с луковицы, один слой предания за другим. Это занятие раздражает, доводит до слез — научный плен, да и только. Как блудный сын, кормишься рожками для свиней — невкусно, непитательно, зато начинаешь думать о покаянии [\[467\]](#). В общем—то такая диета хороша одним: возникает желание обратиться к серьезной истории.

Необходимо выдвинуть и разработать гипотезу. Если она сможет просто объяснить факты, не передергивая их, у нас будут веские причины ее принять [\[468\]](#).

К этому мы вскоре и обратимся.

(ii) О рассказывании историй

Размышляя о воздействии притчи о блудном сыне на крестьянскую аудиторию, мы можем по-новому взглянуть на рассказывание историй в крестьянских сообществах [\[469\]](#). Своим пафосом эта притча частично обязана тому, что поступок младшего сына должен потрясти всю деревню. Жители деревни должны снова и снова о нем рассказывать. А возвращение сына! Если сейчас среднеобеспеченные жители пригорода в чужие дела не вмешиваются (по крайней мере теоретически), то у крестьян того времени все было иначе. Роль рассказа (не просто сплетен!) была огромной. Община постоянно рассказывала и пересказывала важные события, сделавшие их тем, кто они есть. Поняв это, мы лучше поймем мир, о котором Кроссан почему-то ничего не говорит, хотя все время повторяет, что Иисус со своими первыми последователями были крестьянами. Это мир *неформальной, но контролируемой устной традиции*.

Бейли пытается выработать среднюю позицию между крайними взглядами Бультмана и Герхардсона. Делает он это довольно убедительно.

- Бультман: устные предания об Иисусе были *неформальными и неконтролируемыми* [\[470\]](#). Община не ставила своей целью консервировать или контролировать традицию. Предания могли претерпевать самые разные изменения, расти и развиваться.

- Герхардсон и Ризенфельд: Иисус дал ученикам учение в фиксированной форме; традиция была *формальной и контролируемой* [\[471\]](#).

В своих исследованиях Бейли опирается на превосходное знание ближневосточной крестьянской культуры, приобретенное им за время преподавания богословия в этом регионе. Он соглашается, что существуют оба вида традиций: неформальные/неконтролируемые и формальные/контролируемые. Первые возникают, когда слухи (например, о каких-то ужасных происшествиях) распространяются со скоростью лесного пожара, обрастая подробностями и трансформируясь. Вторые также известны на Ближнем Востоке. Например, мусульмане заучивают наизусть весь Коран, а сирязычные монахи способны повторить наизусть все гимны св. Ефрема Сирина. Однако существует и третья возможность — *неформальная и контролируемая* устная традиция. Ее неформальность состоит в том, что в ней нет четко

определенных учителя и учеников. Присоединиться может любой, кто достаточно долго был членом общины. Такая традиция контролируема: вся община настолько хорошо знает предания, что способна удалить любое вкравшееся новшество^[472].

Бейли делит неформальные/контролируемые традиции на пять категорий.

- *Пословицы*, даже тысячи пословиц. (Средний современный житель Запада знает всего несколько десятков пословиц.)
- *Повествовательные загадки*. В них мудрый герой распутывает какую-то проблему.
- *Поэзия*, классическая и современная.
- *Притчи или рассказы*.
- *Рассказы о людях, которые важны в истории деревни или общины*.

Во всех случаях контроль осуществляется общиной. Бейли распределил эти пять категорий по степени фиксированности. Полностью фиксированы пословицы и поэзия. Меньшая степень фиксированности у притч и воспоминаний о важных людях: «Центральная нить рассказа неизменна, но детали могут меняться»^[473]. Еще сильнее убывает фиксированность, когда «материал не имеет принципиального значения для идентичности общины и не считается мудрым или ценным»^[474].

Какие методы использует община, чтобы зафиксировать в памяти важный материал? Новые и важные рассказы повторяются снова и снова, пока в уме жителей деревни не закрепится базовая форма пересказа. По мнению Бейли, именно это происходило на раннем этапе развития преданий об Иисусе.

Следует признать несостоятельным предположение, что ранних христиан не интересовала история. Помнить слова и дела Иисуса из Назарета значило утверждать собственную уникальную идентичность. Эти рассказы было необходимо *рассказывать* и *контролировать*, иначе могло быть утеряно все, что делало их тем, кто они есть^[475].

Бейли считает, что именно такой процесс предполагается фразой «очевидцы и служители [*hyperetai*] слова» (Лк 1:2). *Hyperetes* — лицо официальное: в Лк 4:20 — служитель в синагоге, отвечающий за свитки, но в раннехристианской общине, не имевшей зданий и официальных институциональных структур, так, видимо, называли признанных свидетелей жизненно важных преданий^[476]. В деревне есть несколько человек, которые правомочны пересказывать ключевые для деревни истории. Так и с ранним христианством. Мы это видим у Павла: получив предания, он передает их дальше (1 Кор 11:2, 23; 15:1–3). Сам он не *hyperetes tou logon*, т. е. не очевидец, способный быть достоверным первоисточником. Однако он принадлежит к большой системе, в которой рассказываются и пересказываются истории, — при условиях неформальных, но достаточно контролируемых. Нормальная жизнь и нормальное рассказывание историй в палестинских христианских общинах кончаются лишь после такого социального катаклизма, как еврейско-римская война. Именно здесь, а не в отсутствии ожидавшегося конца света (как часто полагают), мы находим идеальное социологическое и историческое объяснение письменной фиксации преданий^[477].

Об особенностях устной традиции можно говорить много^[478]. Изучение других древних культур, обществ и текстов вполне может привести к новым уточнениям. Однако мне кажется,

что подход Бейли в основном верен.

- Он учитывает различное развитие материала в рамках единой структуры.
- Он помогает, не прибегая к сложным теориям о синоптических взаимосвязях или свободно развивающейся традиции, объяснить, почему так часто рассказ получается несколько разным, а *речения* остаются более или менее одинаковыми^[479].
- Он ставит под большое сомнение гипотезу о том, что повествовательные материалы выросли на позднем этапе вокруг изначальных афоризмов. Роль рассказов очень велика.
- Он объясняет возникновение дивергентных традиций, особенно в общинах, которые после двух тяжелых войн освободились от неформального контроля первоначальной общины и по различным причинам избрали иную богословскую или практическую линию^[480].

Вообще огромный плюс подхода Бейли состоит в способности объяснить наличный материал, не прибегая к лишним гипотетическим конструкциям. Поэтому, пока Бейли не опровергли, я предлагаю использовать его модель в качестве рабочей.

Что же получилось? Мы согласились с Кроссаном, что Иисус — часть средиземноморской крестьянской культуры. Однако при этом мы пришли к выводам, которые серьезно угрожают исторической реконструкции Кроссана^[481].

Рассказывая истории об Иисусе, община активно утверждала собственную идентичность. Поэтому многие ученые скептики давно считают, что эти рассказы — не реальная история, а лишь самовыражение общины. Оказывается, такой редукционизм неоправдан. Он представляет собой антиисторическое допущение, основанное на ошибочной эпистемологии^[482] и ошибочной интерпретации еврейского мировоззрения^[483]. Он ищет заговоры с поистине неумным рвением. Однако, если мы хотим оспорить достоверность какой-то части предания, у нас должны быть на это веские исторические основания, мы должны оперировать серьезной общей гипотезой. Нельзя представлять дело так, будто, рассказывая истории об Иисусе, община относилась к ним только к себе, а не к Иисусу. Первое христианское поколение выдавало их именно за истории об Иисусе. И уместно их воспринимать именно в этом качестве.

Наш подход подрывает рассказ плеяды новозаветных критиков от Вреде до Кроссана, считавших евангелистов радикальными новаторами, столь искусно составлявшими повествование, что прельщали, если удавалось, и избранных. Выходило, что сначала Марк, а за ним Матфей и Лука, перерабатывая и переписывая материал в соответствии со своими идеологическими убеждениями, буквально поставили христианство с ног на голову. Последующее христианство канонизировало ошибку и воздвигло на ней разные прискорбные искажения^[484]. Но если я недалеко от истины в своем анализе раннего христианства (*NTPG*, часть IV) и если Бейли недалеко от истины в своем анализе средиземноморской крестьянской устной культуры, то доводы в пользу Марка-киносценариста тают, как утренняя роса. По Кроссану получается, что христианство следует изгнать в далекую сторону, где оно, в постконстантиновской Европе, растратило состояние на беспутный имперский образ жизни. Однако допустим, что средневековая «ортодоксия» одумается, раскается, что корыстно использовала Иисуса в качестве идола, и вернется домой. Кто тогда выступит в роли старшего брата?

Конечно, в некотором смысле к самой исторической задаче нередко относятся как к блудному сыну. Многие самозванные «ортодоксы» не хотят иметь с историей ничего общего, помня, как она некогда опозорила семью^[485]. Но, согласно изложенным мной доводам, историческое исследование жизни Иисуса не менее возможно и необходимо, чем исследование

жизни других людей. Если история одумается и отречется от беспутных методологий, по вине которых она выглядит банкротом, есть все причины радушно принять ее домой. Да, «поиск», возможно, начался с попытки историков низвергнуть христианство, объявить мертвым его Бога. Однако нет причин полагать, что такое положение дел сохранится навсегда. Для христианских же богословов просто безумно занимать позицию старшего брата. Тогда получится, что они желают смерти самому Богу Творцу, Богу истории.

Конечно, если историю снова примут в овчарню, непозволительно будет третировать и старшего брата (т. е. богословие). Это также было бы высокомерием.

История и богословие, серьезное сомнение и серьезная вера давно относятся друг к другу холодно. Плохо, если их отношения так и закончатся враждебностью, взаимными подозрениями и упреками. Но именно потому, что мы изучаем самого Иисуса, есть надежда: несмотря на многие нерешенные проблемы, примирение братьев наконец состоится.

(iii) Мировоззрения и склад ума

В *NTPG* я предложил план, посредством которого можно изучать мировоззрения конкретных обществ и склад ума их отдельных членов. Затем я применил его к анализу мировоззрений иудаизма и христианства I века. Я также начал исследовать склад ума некоторых представителей этих течений (через созданные ими тексты)^[486]. Теперь мы обратимся к этой модели, чтобы преследовать историческую задачу, не провоцируя соперничество между братьями.

Полезно будет кратко повторить основные положения модели ^[487]. Мировоззрение (worldview) - это призма, сквозь которую общество смотрит на мир. Это сетка, на которую наносится разнообразный жизненный опыт. Мировоззрения можно исследовать, обращая внимание на четыре его особенности:

- характерные рассказы;
- фундаментальные символы;
- привычная деятельность;
- ряд вопросов и ответов (кто мы? где мы? что не так? где решение? сколько времени^[488]?).

Между этими особенностями существует сложное, интересное и многообразное взаимодействие.

«Складом ума» (mindset) я называю мировоззрение конкретного человека. Он устроен и работает в целом так же, как и мировоззрение. Склад ума у человека обычно поддерживают контакты с людьми, разделяющими его мировоззрение. Вместе с тем различные обстоятельства могут способствовать изменению склада ума. В крайних случаях человек претерпевает глубокий личный кризис, отказывается от прежнего мировоззрения и принимает новое. Чаще всего, однако, при формировании склада ума люди не отходят от мировоззрения, присущего их культуре. Другое дело, что это общественное мировоззрение в уме каждого преломляется по-своему^[489].

Мировоззрения и склад ума рождают «базовые верования» и «цели», а те, в свою очередь, — повседневные верования и намерения. Допустим, например, что сегодня днем я собираюсь поупражняться в игре на тромбоне. За этим намерением стоит цель как можно лучше овладеть мастерством, необходимым для работы в оркестре. Я редко специально задумываюсь над тем, какие особенности западного мировоззрения сделали мое поведение осмысленным, или над тем,

как это мировоззрение преломилось у меня в голове, да и окружающие часто не возьмут в толк, почему я сегодня играю классическую музыку, а завтра — джаз. Но эти мировоззрение и склад ума существуют, и, если понадобится, с их помощью можно объяснить действия, иначе не объяснимые. Заметим: сами мировоззрение и склад ума нельзя объяснить в категориях чего-то еще. На брошенный вызов мировоззрение обычно отвечает: «Так уж устроен мир», — а склад ума: «Такой уж я человек» (или, более поэтически: «Что я делаю, есть я; ради этого я пришел»)^[490].

Историческое исследование жизни Иисуса в принципе строится по тем же правилам, что и исследование жизни других людей. Мы собираем и интерпретируем факты, которые помогают понять человека на всех этих уровнях — мировоззрение, склад ума, базовые верования и цели, повседневные верования и намерения. Делать это, конечно, непросто. Мы постоянно идем в двух основных направлениях.

Во-первых, мы можем идти от поступка к складу ума. Допустим, мы видим, как опытный шахматист делает ход, смысл которого нам непонятен. Резонно предположить, что ход неслучаен, но является частью невидимого нам плана. Известно лишь одно: конечная цель хода — выиграть партию. (Следующий вопрос, «зачем ему выигрывать партию?», выводит на шахматный эквивалент мировоззрения: в этом-то и смысл игры.) Если мы четко установили, что Иисус совершил некий поступок, можно задаться вопросом: какие верования, цели и намерения за ним стоят, учитывая господствующее тогда еврейское мировоззрение, которое Иисус в целом разделял. Если мы не хотим считать его поступок случайным или необдуманым, этот вопрос абсолютно естественен.

Во-вторых, мы можем идти от уже установленного склада ума к гипотезе относительно поступков. Возьмем еще один пример из шахмат. В шахматной игре есть особенности настолько регулярные, что они практически непреложны. Скажем, ферзя жертвуют, лишь имея на то самые веские причины. Если мы слышим, что некий прекрасный шахматист, никогда ранее ферзя не жертвовавший, его пожертвовал, можно усомниться в правдивости сообщения. В еврейском мировоззрении также были неизменные особенности. Например, непреложным считался тот факт, что Бог сотворил и мужчину, и женщину. Соответственно, с учетом еврейской среды Иисуса, легко усомниться в аутентичности Фомы 114^[491]. Поскольку большинство знаменательных личностей тем и знаменательны, что в чем-то отличались от своей среды, подобные рассуждения всегда рискованны. (В конце концов гроссмейстер мог изменить обычную стратегию и пожертвовать-таки ферзя. Иисус мог делать и говорить вещи, шедшие вразрез с теми или иными основными особенностями еврейского мировоззрения.) Но в принципе критические историки делают такого рода шаги все время.

Так обычно и протекает историческое исследование: поступок —> склад ума —> поступок. История поисков исторического Иисуса, изложенная нами в первых трех главах, в этом смысле очень показательна.

1) Ученые отталкиваются от нескольких самых базовых фактов. Затем они быстро (часто сразу) переходят к гипотетической реконструкции склада ума. Так, согласно Реймарусу, у Иисуса был склад ума еврейского реформатора, а согласно Швейцеру — апокалиптического пророка. (Во всех случаях склад ума будет преломлением тогдашнего еврейского мировоззрения^[492].)

2) Затем исследователь пускается в умозаключения, определяя достоверность тех или иных синоптических преданий: «Такого бы Иисус никогда не сказал...», «Иисус должен был понимать, что...», «Едва ли Иисус мог сделать...». Например, Реймарус заключил, что Иисус не считал себя тем, кем его впоследствии считала Церковь. По мнению Швейцера, Иисус полагал,

что стоит перед апокалиптической кульминацией израильской истории.

3) В процессе рассуждений иногда приходится корректировать представления о складе ума: оказывается, некоторые речения меньше соответствуют/противоречат концепции, чем предполагалось ранее.

Получается, что в процессе познания и догадок ученые идут по спирали. Дело не новое: так работали все историки, начиная с Геродота, и все серьезные исследователи Иисуса, начиная с Реймаруса. К сожалению, они не всегда понимают, что движутся по спирали, хотя это помогает оценивать прежние аргументы и выдвигать новые^[493].

В рамках одного мировоззрения возможны люди с самым разным складом ума. Вариации здесь могут быть на всех уровнях: символ, рассказ, деятельность, вопросы, верования, цели, намерения. Но они особенно становятся заметны обществу, когда проявляются в словах и поступках. Возьмем несколько примеров.

- Допустим, что в современном западном обществе человек войдет в банк и начнет демонстративно ломать кредитные карточки. Можно предположить, что он выражает протест против одного из важных элементов западного мировоззрения, необязательно полностью отрекаясь от этого мировоззрения.

- Когда некий древний римлянин перешел со своими легионами реку Рубикон, люди справедливо заключили, что наблюдают серьезное изменение в стандартном республиканском мировоззрении и даже его подрыв.

- Допустим, что в Древней Палестине человек въехал среди возбужденной толпы паломников в Иерусалим на осле и совершил в Храме символические действия. Наблюдатели, еще не слыша от него ни слова, могли бы решить, что видят определенную вариацию в рамках еврейского мировоззрения.

Таким образом, мы можем по некоторым поступкам судить о намерениях, а затем с разумной осторожностью в общих чертах обрисовать склад ума. Поэтому одна из первых задач — рассмотреть известные поступки человека (включая его слова, взятые в контексте) и посмотреть, о чем они говорят. Вообще поступки (особенно символические) говорят громче слов, и историку лучше отталкиваться именно от них, а не от изолированных речений^[494].

Историографии часто приходится иметь дело с вождями новых движений и людьми, которые намеренно пытались подорвать господствующее мировоззрение. В этом случае бывает, что всплывают какие-то такие элементы мировоззрения или склада ума, которые у обычных людей и в обычных обстоятельствах бы не проявились. Это наводит на ассоциацию с тем, как Томас Кун описывал различие между «нормальной наукой» и «переменами парадигмы»^[495]. Большинство людей большую часть времени придерживаются мировоззрения, отличающее общество в целом («нормальная наука»). Некоторые люди иногда бросают вызов господствующему мировоззрению, предлагая какое-то существенное изменение («перемена парадигмы»). Когда Исайя три года ходил нагой и босой, эта его *деятельность* (praxis) замышлялась как *символ*, который рассказывал *историю* (story) об израильском народе, предлагая новые и неожиданные ответы на базовые мировоззренческие *вопросы*. Проблема Израиля вовсе не в слабости армии, и ее решение не в помощи со стороны Египта и Эфиопии, — наоборот, проблема в опоре на Египет и Эфиопию, а решение — в доверии к ГОСПОДУ^[496]. Заметим: именно потому, что Исайя бросал вызов тогдашнему еврейскому мировоззрению, проявились основные черты его собственного неординарного склада ума. Его устойчивая *цель* (быть верным глашатаем Божиим для народа) вместе с его *верой* в Бога и Божий промысел

привела к повседневным верованиям (в тщетность упования на язычников) и намерениям (в данном случае, — к поведению, иначе кажущемуся странным и необъяснимым).

Что же делать историку, когда он сталкивается с людьми, которых не удовлетворяет господствующее мировоззрение и которые хотят его изменить? Необходимо как можно полнее очертить особенности мировоззрения. Это может принять следующую форму.

1) Мы часто можем начать с *поступков и слов*, признавая их тесную взаимосвязь. Между прочим, признанию этой взаимосвязи обязаны такие современные выражения, как, например, «язык тела» (бессознательная жестикуляция и мимика) или «речевой акт».

2) Когда поступки делаются обычными и характерными, то раскрывают вид *деятельности* (praxis).

3) Если тщательно рассмотреть поступки/слова в свете этого вида деятельности, часто оказывается, что они рассказывают *истории* (stories).

4) Поступки/слова и истории часто создают или трансформируют *символы*.

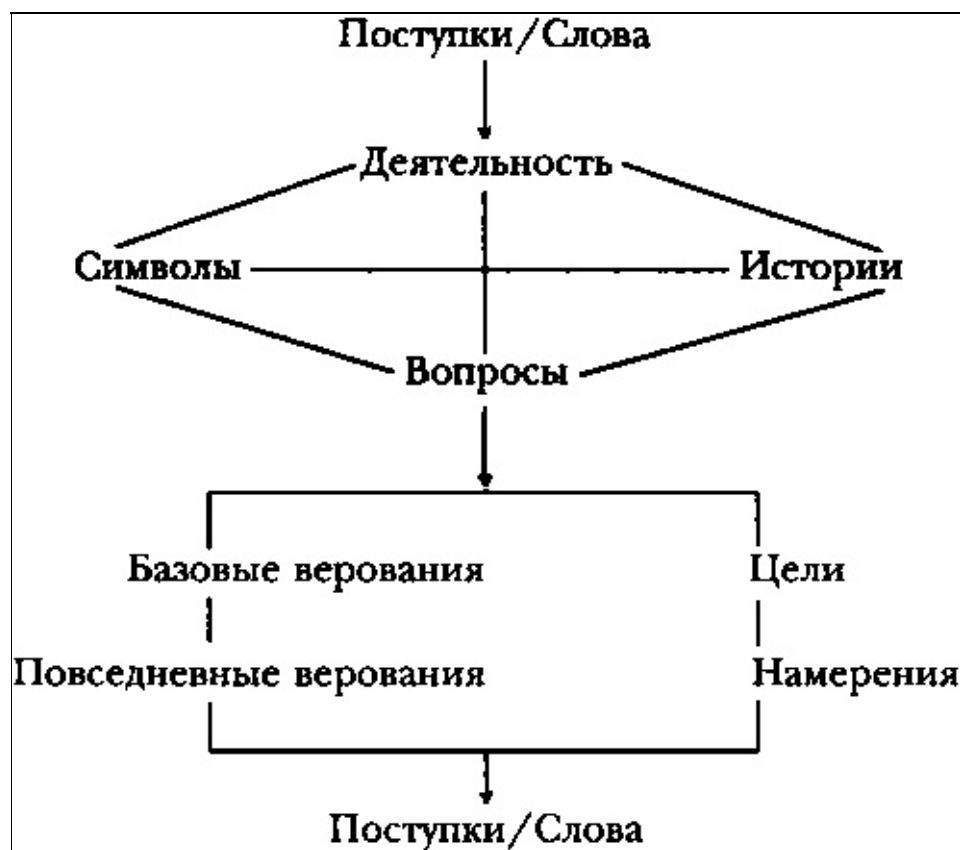
5) Они обычно так или иначе затрагивают глубокие *вопросы*, ответы на которые предлагают все мировоззрения.

6) Очертив особенности мировоззрения, мы можем перейти к анализу *верований и целей*.

7) Мы также можем перейти к анализу *повседневных верований и намерений*.

8) Это, по крайней мере в теории, позволяет нам вернуться к тому, с чего мы начали.

Именно такая сложная задача стоит перед нами в исследовании жизни Иисуса.



Таким образом, в следующей части книги мы попытаемся очертить, каким был склад ума Иисуса. Сначала мы, опираясь на более или менее общий консенсус, представим известный нам базовый материал. Это покажет, какую деятельность современники считали наиболее характерной для Иисуса. (О его деятельности см. далее [главу 5](#).) Затем мы рассмотрим, какие истории (включая притчи) рассказывал Иисус (гл. [6–8](#)). [9-я глава](#) будет посвящена его отношению к символам иудаизма и вызванному этим конфликту.

В [части III](#) мы переходим к анализу базовых верований и целей, а также повседневных

верований и намерений. Мы рассмотрим, как эти повседневные намерения приводили к тем или иным конкретным действиям. Особое внимание будет уделено восприятию Иисусом собственной идентичности и призвания, а также его отношению к предстоящей смерти.

Как эта программа соотносится с вопросами №№ 1–5, о которых шла речь в 3–й главе? Мне кажется, она позволяет правильное и по-новому подойти к вопросам №№ 1–3: Иисус и иудаизм, цели Иисуса, причины казни Иисуса. Вопросы №№ 4–5 мы до поры до времени откладываем, однако от успешного ответа на них будет во многом зависеть успех нашей гипотезы.

На случай возможных возражений еще раз подчеркну: говоря о мировоззрении, складе ума, целях и верованиях, мы занимаемся не психологией, а историей. Иногда мы можем приблизительно сказать, *что* произошло: Цезаря убили. Иногда мы можем приблизительно определить, *почему* это случилось: его имперские амбиции тревожили убежденных республиканцев. Второй из этих вопросов предполагает поиск мотивов человека, и здесь не обойтись без глубокого исследования его мировоззрения, — иначе можно впасть в анахронизм, спроецировать современные установки в прошлое. И все же это не психология, а история: когда мы говорим, что знаем мотивы Брута и Кассия, мы не имеем в виду, что подвергли их психоанализу.

И два последних замечания.

Первое. Каким словом обозначать то, чем занимался Иисус? Здесь возможны такие варианты.

- «Служение» (ministry). С этим словом возникает образ протестантского пастора, проповедующего с кафедры. Несомненно, оно слишком «религиозное», чтобы адекватно определять Иисуса в рамках сложной мировоззренческой системы иудаизма I века.
- «Карьера» (career). Звучит получше, но уж слишком «секулярно». Возникает образ молодого и честолюбивого руководителя^[497].
- «Деятельность» (work, activity). Слишком общее понятие. Кроме того, оно акцентирует внимание на делах, оставляя высказывания на заднем плане.
- «Учительство» (teaching). Также слишком общее понятие. Оно, напротив, акцентирует внимание на словах человека, оставляя его дела на заднем плане.
- «Призвание» (vocation). Неплохо. Однако это слово обозначает не столько то, что Иисус делал, сколько его внутреннее отношение к этому.
- «Кампания» (campaign). Вообще-то точнее всего из перечисленного. Однако слишком тесно ассоциируется с войной и выборами.
- «Жизнь» (life). Немудрено. Не подходит, потому что мы говорим преимущественно о последнем кратком периоде жизни Иисуса, когда он, насколько нам известно, делал и говорил вещи, которые раньше и не делал, и не говорил.

Я не знаю, как удовлетворительно решить эту проблему. Поэтому я буду использовать самые разные из рассмотренных понятий. Сделаю лишь важную оговорку: если Иисус не подходит ни под один стереотип I века^[498], он едва ли подходит под какой-то стереотип XX века. Надеюсь, что к концу книги читатель поймет причину неадекватности этих определений: изучая жизнь Иисуса, мы сталкиваемся с тем, для чего у нас пока нет обозначения. Но это нас не должно ни удивлять, ни тревожить^[499].

Второе. Композиция этой книги (за «складом ума» [часть II] идут «цели и верования» [часть III]) связана с важным и четким разграничением, которое Бён Мейер провел между «общественным» и «эзотерическим», открытым и тайным аспектами деятельности Иисуса^[500].

Эта идея Мейера мне кажется очень важной. Может даже показаться, что мои части II и III прямо соответствуют его «общественному» и «эзотерическому». Однако, хотя в части II мы будем прежде всего делать выводы о складе ума Иисуса, исходя из его публичной проповеди Царства, нам придется затронуть и куда более частные моменты, касающиеся его самого и его учеников. Кроме того, в [части III](#) речь пойдет не только о его внутренней жизни, но и о таких событиях, как вход в Иерусалим, акция в Храме и распятие. Таким образом, при всей важности разграничения, проведенного Мейером, оно не является организующим принципом этой книги. Здесь я пользуюсь собственной моделью, развиваемой мной в *NTPG*. Конечно, эти модели взаимно друг друга дополняют.

На мой взгляд, так вполне можно писать исторический труд, — не высокомерно пытающийся завоевать отчий дом, но покаянный. Описанный мной исторический метод предполагает долгую и пыльную дорогу к реальности, к встрече и, возможно, к примирению.

Часть вторая. Портрет пророка

Глава 5. Пророческая деятельность Иисуса

1. Жизненный путь Иисуса: краткий обзор

Как воспринимал Иисуса средний галилеянин, когда Иисус приходил в его деревню? В каких категориях он пытался осмыслить происходящее? Как сам Иисус относился к этим базовым категориям? Лишь ответив на эти вопросы, историк может спокойно двигаться дальше и спрашивать о других аспектах склада ума Иисуса, о его верованиях и целях.

Краткий перечень бесспорных для всех фактов, касающихся Иисуса и его публичной деятельности, составить нетрудно^[501]. Иисус, вероятно, родился в том году, который мы теперь бы обозначили как 4 г. до н. э. (Летосчисление от «рождества Христова» было введено лишь в VI веке, на основании недостаточной информированности.)^[502] Он вырос в Галилее, в городке Назарет, расположенном неподалеку от крупного города Сепфорис. Он говорил по-арамейски, немножко — по-еврейски и, вероятно, хоть чуть-чуть, — по-гречески^[503]. Общественную известность Иисус получил около 28 г. в контексте поначалу аналогичной деятельности Иоанна Крестителя^[504]. Он призывал людей покаяться (о смысле этого призыва мы поговорим позже) и возвещал Царство/Владычество израильского Бога, используя, в частности, притчи. Он ходил со своей Вестью по галилейским деревням. Наглядным изображением проповедуемой Вести были исцеления (например, экзорцизмы) и трапезы. В трапезах участвовали самые разные по социально-культурному происхождению люди. Иисус собрал вокруг себя близких учеников, среди которых особым статусом обладали Двенадцать^[505]. Его действия, особенно заметная акция в Храме, вызвали гнев некоторых евреев, особенно (по крайней мере в последний период его деятельности) первосвященнического истеблишмента. Отчасти в результате этого он был передан римлянам и казнен, как обычно казнили мятежников. Ученики Иисуса вскоре объявили, что он воскрес. Они по-новому продолжали его деятельность, причем порой претерпевали за это гонения от евреев и язычников.

Некоторые исследователи ставят те или иные элементы этого списка под сомнение, и мы будем обсуждать проблемы по мере их возникновения. Конечно, есть ученые, которые пожелают расширить перечень базовых фактов. Однако сказанного вполне достаточно — не для того, чтобы этим навсегда удовлетвориться, но для отправной точки в дальнейших исследованиях.

Вообще говоря, мы можем дополнить вышеупомянутое сухое резюме несколькими подробностями, большинство которых относительно бесспорны^[506]. Читая Евангелия, мы видим, что некоторые действия Иисус совершает постоянно. Эти действия, в отдельности и в совокупности, проливают важный свет на общую картину его жизни. Парадокс личности Иисуса состоит, в частности, в том, что определенные линии его деятельности невозможно редуцировать к понятиям «учительство» (хотя они часто давали повод к поучениям) или «могущественные деяния» (хотя они иногда были тесно параллельны тем или иным могущественным деяниям).

Во время своего служения Иисус переходил с места на место. Он бывал и в синагогах, и в частных домах, и в чистом поле. Заходил и на нееврейские земли. Иногда он встречался со своими последователями тайно, иногда — появлялся на людях. Не менее одного раза (вероятно, гораздо чаще) он ходил Иерусалим, где также продолжал свою деятельность. Его последнее пребывание в этом городе было окрашено в несколько особые тона.

Он часто молился, причем не только на официальных молитвенных (например, синагогальных) собраниях^[507], но и неформально, в одиночестве, иногда в уединенных

местах^[508]. Одна из особенностей его молитвенной жизни — использование слова «Абба» для обращения к Богу Израилеву. Раньше ученые часто думали, что эта форма обращения уникальна, взята из детской речи и означает «Папочка». Сейчас это мнение опровергнуто^[509]. Однако хотя «Абба» и не уникальное обращение в молитве, оно очень характерно для Иисуса.

Если не считать краткий период пребывания в пустыне^[510], Иисус не постился, чем отличался (вместе со своими последователями) от других благочестивых евреев^[511]. Его равнодушие к семейным узам удивляло и задевало как его собственную семью, так и сторонних наблюдателей^[512]. Такое отношение к своей семье отразилось в поразительном требовании отстраниться от семьи, которые он предьявлял последователям^[513].

Иисус ел и пил в самой разной компании, иногда в атмосфере праздника^[514]. Он ел с «грешниками» и общался с людьми, которые обычно либо совсем не входили в уважаемое общество, либо близко подошли к этой черте. Между тем в еврейской культуре I века отстраненность от подобных маргиналов была вопросом не только социальной респектабельности, но и верности Завету, израильским обычаям и стремлениям^[515]. Поведение Иисуса некоторых благочестивых евреев задевало. О подоплеке их отношения разговор особый, а пока лишь заметим: братские трапезы были настолько известной и заметной особенностью деятельности Иисуса, что ему приходилось их объяснять. Возникло представление: Царство Божье во многом приходит именно через братские трапезы.

Конечно, теоретически возможно, что вся эта картина — полная выдумка, что какие-то ранние христиане пустили слух, будто Иисус вел себя именно так, хотя на самом деле он вел себя совсем иначе. Однако это крайне маловероятно.

- В этом направлении указывают все наши источники, как их не интерпретируй.
- На этой деятельности лежит печать именно тех сходств и различий, о которых мы говорили выше: действия Иисуса осмысленны как в его еврейской среде, так и как предвестие каких-то аспектов миссии ранней Церкви^[516]. В то же время эти действия бросают вызов определенным сторонам еврейского мировоззрения, и Церкви в целом им было подражать нелегко.
- Почти все серьезные исследователи жизни Иисуса считают, что все это или нечто очень похожее действительно имело место^[517].

Таким образом, можно смело заключить: Иисус обыкновенно переходил из деревни в деревню, говоря о приходе Царства израильского Бога и по-разному (в частности, — через братские трапезы со всеми людьми без исключения) празднуя это событие. Эти его поступки и слова не случайны. Они имеют самое принципиальное значение для понимания его мировоззрения и склада ума.

О каком же мировоззрении говорит такое поведение? И какой склад ума здесь обнаруживается? Далее я приступаю к аргументации следующего тезиса: лучшая стартовая модель для понимания такой деятельности — модель пророка, причем пророка, несущего Израилю срочную эсхатологическую и апокалиптическую Весть. Естественно, в рамках «третьего поиска» эта идея не нова — в отличие от ряда представителей возродившегося «нового поиска», видящих в Иисусе просто учителя премудрости. Как мы увидим далее, модель «Иисус-пророк» поможет привлечь внимание к ряду особенностей жизни и деятельности Иисуса, которые иначе остаются маргинальными.

Избранная модель хороша своей естественностью, с учетом того, какими во времена Иисуса

были иудаизм, народные движения вообще и движение Иоанна Крестителя, в частности. Остановимся на этом детальнее.

2. Среда Иисуса

(i) Иудаизм I века

О той среде, в которой поведение Иисуса выглядит естественно, мы уже писали в *NTPG* (часть III). Многообразному иудаизму I века была глубоко присуща внутренняя динамика. Она проявлялась, в частности, в не выраженных явно революционных настроениях. Эти настроения присутствовали не только в низших социальных слоях, — им была не чужда часть фарисеев и даже аристократов^[518]. По словам Тацита, в Палестине при Тиберии (14–37 н. э.) было все спокойно. Однако, как мы уже говорили, Тацит лишь имеет в виду, что не вспыхивали восстания, требовавшие вмешательства легионов, дислоцированных в Сирии^[519]. Между тем многие факты указывают: в течение данного периода тлели революционные движения. Время от времени эти движения вступали в открытую конфронтацию с властями. Степень, в которой они были ориентированы на использование насилия, очень трудно определить. Иногда они с самого начала использовали насилие. Иногда случалось иначе: люди, пошедшие за новым вождем, верили, что Бог встанет на их сторону, как случилось, когда пали стены иерихонские перед Иисусом Навином и теми, кто был с ним. Очевидно одно: если люди слышали, что кто-то говорит о владычестве Бога Израилева, они предполагали, что речь идет о долгожданном исполнении израильских чаяний^[520]. Бог Завета вмешается, соберет свой народ, избавит его из плена и простит его грехи. Когда это произойдет, язычники больше не будут править Израилем. Израиль освободится. Конечно, о том, как произойдет освобождение, евреи спорили. Но цель была бесспорной.

Что мог делать в такой обстановке пророк^[521]? Раньше ученые часто и не совсем уж безосновательно думали, что в I веке пророчество считалось прекратившимся^[522]. Во II веке до н. э. евреи говорили о своем ожидании пророка таким тоном, что возникало впечатление: они его ждут нескоро. Согласно 1 Макк 4:46, Иуда с подручными сложили камни оскверненного жертвенника «в приличном месте», «пока придет пророк и даст ответ о них». Согласно 1 Макк 14:41, Симона сделали начальником и первосвященником, «доколе восстанет Пророк верный». В обоих случаях предполагается, что пророк откроет волю ГОСПОДА по какому-то важному вопросу. В первом из этих случаев пророк должен авторитетно решить вопрос, связанный с Храмом, а во втором случае — вопрос, связанный с царской и первосвященнической властью. Казалось бы, эти вещи превышают пророческую компетенцию: скорее уж это полномочия грядущего царя, который будет обладать властью и в Храме, и, естественно, в царском доме. Однако явных аллюзий на Втор 18 мы не видим. Не из чего не видно и то, что этот пророк будет единственным будущим пророком^[523]. Здесь картина следующая: пророчества пока нет, но когда оно появится, все важные элементы израильской жизни будут переустроены. О прекращении пророчества говорят, похоже, и некоторые раввинистические тексты^[524]. Опять-таки, феномен «Бат-Коль» («Дочь Голоса») не противоречит вышесказанному: это — субститут прямого откровения истинному пророку.

Однако есть основания отнестись к рассмотренным свидетельствам с некоторым подозрением^[525]. Первая книга Маккавейская была написана с целью укрепить авторитет хасмонеи́ского режима. Едва ли она признала бы подлинно пророческими любые оракулы,

критикующие этот новоявленный царский дом. Кивок в сторону возможного будущего пророка — скорее всего просто благочестивый жест. (Нет и необходимости видеть в нем свидетельство упования на приход какого-то конкретного пророка, например, предсказанного в Втор 18:18.) Раввинов же, — и это сильно проявлялось во II веке, когда началась письменная фиксация их преданий, — прежде всего заботили главенство Торы (и самих себя как ее легитимных интерпретаторов) и отвержение революции в пользу благочестия. Поэтому для них вполне естественно было объявить прямо или намекнуть: время прежних пророчеств прошло — тем более пророчеств, содержащих революционные мотивы^[526].

Я не говорю, что разговоры о прекращении пророчеств полностью безосновательны. Например, обращает на себя внимание тот факт, что Книга Даниила — последний пророческий материал, вошедший в развивающийся канон^[527]. Именно это имеет в виду Иосиф Флавий, когда отмечает прекращение точной преемственности пророков в период Второго Храма. Флавий пишет о пророках как историках и объясняет, что, хотя израильская история записана до его собственных дней, последние материалы имеют меньший вес, чем труды «ранних пророков», т. е. исторические книги Еврейской Библии^[528]. По крайней мере в *этом* смысле «пророчество» прекратилось.

Тем не менее о полном исчезновении пророчеств во времена второго Храма говорить не приходится^[529]. Одно из лучших современных исследований этой проблемы принадлежит Роберту Уэббу. Уэбб очень подробно разбирает источники и возможную классификацию. Он также предлагает собственную классификацию пророков, выделяя три основных типа.

- «Клерикальные пророки». Имели жреческое (возможно, также царское) звание. Пророческими способностями обладали, видимо, в силу сана. Примеры: Иоанн Гиркан, Иосиф Флавий^[530].

- «Сатиенциальные пророки». Мудрецы, принадлежащие к различным сектантским течениям (например, ессеям^[531] или фарисеям^[532]). Возможно, имеет смысл добавить сюда Филона Александрийского и автора Книги Премудрости Соломона. Согласно Прем, пророчество возможно и случается, когда «Премудрость» вдохновляет людей^[533].

- «Народные пророки». Вышли из среды простых людей Палестины, к которым и обращались. Не обладали ни саном, ни образованием книжника. Их можно условно разделить на две группы: «народные пророки-вожди» и «народные пророки-одиночки». Иосиф Флавий о них пишет неоднократно^[534]. *Во-первых*, он обозначает этим понятием революционных вождей вроде Февды, «Египтянина» и пророка, который в конце осады 70 г. убедил 6000 евреев остаться в храмовом портике — в напрасной надежде на «знаки спасения»^[535]. Иосиф горько замечает, что в его время многие пророки были наняты «тиранами». Они обещали спасение, чтобы остановить дезертирство к римлянам, и тем самым мешали жителям Иерусалима увидеть естественные и сверхъестественные знамения, предвещающие близость гибели^[536]. *Во-вторых*, образец пророка, не собирающего последователей и обещающего не спасение, а бедствие, — Иисус, сын Анании. Несмотря на наказания, он в течение всей войны предрекал предстоящую гибель, пока не пал при нападении римлян^[537]. Таковы два подтипа, выделяемые Уэббом, — «народные пророки-вожди» и «народные пророки-одиночки». (Уэбб также отмечает неадекватность предложенного Хорсли деления пророков на «пророков действия» (action prophets) и «пророков речи» (oracular prophets): «пророки действия» также изрекали оракулы, чтобы обрести и наставить последователей.) Фактически *первый подтип* подражал Моисею и Иисусу Навину, пытаясь обещаниями спасения инициировать и возглавить движение

освобождения. *Второй подтип* отчасти подражал классическим еврейским пророкам, возвещая оракулы, предвещавшие гибель.

Из приведенных примеров видно, что все эти категории иногда частично совпадали. Люди XX века порой проводят искусственно четкие разделения, например, между деятельностью крестьян и книжников. Однако было бы рискованно проецировать их в столь неясную социальную обстановку.

Можно сделать вывод: лишь в очень узком смысле оправданно говорить о прекращении «пророчества» в период второго Храма, ибо во многих смыслах оно вовсе продолжалось [\[538\]](#). Несомненно, это мнение было в народе распространенным. И именно в этом контексте, как я буду аргументировать далее, следует оценивать деятельность Иоанна Крестителя и Иисуса из Назарета. Согласно Евангелиям, они принадлежат этой среде, и крайне маловероятно, что это выдумка ранней Церкви, во многом занявшейся осмыслением Иисуса в другом ключе. Иоанн Креститель и Иисус принадлежат этой среде, хотя и выходят за пределы присущих ей стереотипов. Если человек возвещал Весть от Бога Израилева, включавшую предупреждения о грядущем бедствии и обетования о грядущем спасении, его среда была достаточно очевидна, — пусть даже очертания его Вести несколько отличались от того, что предлагали другие пророки.

Отметим одну важную для моего тезиса особенность «пророков-вождей». (Она отличает и еще некоторых вышеописанных пророков.) Пророки, имевшие последователей, не только учили и изрекали оракулы, но и совершали символические действия. Они, например, уводили людей в пустыню, часто — за Иордан. Иногда они, видимо, желали осуществить символическое вхождение в Землю, ожидая и обещая, что Бог Израилев вмешается, как вмешался Он во времена исхода. Эти символические поступки были неслучайны. Нельзя игнорировать тот факт, что действовавшие подобным образом люди (вожди или их последователи) исходили из повиновения некоему Метарассказу, лежавшему в основе их программы. Если мы не поймем, что они повиновались Метарассказу, мы не поймем их странного поведения и ожиданий, вызвавших это поведение. Какой же это Метарассказ? За ответом не нужно ходить далеко. Это рассказ, в котором долгая ночь страданий и горестей Израиля должна скоро смениться зарей нового дня, когда Бог Израилев воцарится над всем миром.

Эти движения были ориентированы на избавление крестьян от угнетения и недовольства, которые, как они считали, выпали на их долю. Эти пророки звали людей собраться и совместно совершить какое-то символическое действие, напоминающее об их былом религиозном наследии, особенно событиях, связанных с Исходом и Завоеванием. Пророки, очевидно, обещали народу, что Бог вмешается и спасет его. Создается впечатление, что этим пророческим движениям был присущ эсхатологический аспект [\[539\]](#).

Таким образом, пересказ и новая инсценировка событий исхода — классический способ начать историю великого освобождения, великого «возвращения из плена», которого страстно желал Израиль. Более того, «народные» пророки, видимо, вдохновлялись преданиями о великих древних пророках, особенно о Моисее и Иисусе Навине [\[540\]](#). Параллель с ранним христианством просто напрашивается. В стереотипной модели пророк совершал символические действия, которые следовало понимать в категориях Метарассказа. Аналогично и воздействие Иисуса на современников.

Возникает естественный вопрос: в какой социальной среде могли процветать подобные пророческие движения? Ряд современных научных исследований уделяет большое внимание понятию «разбоя» (banditry). К нему мы сейчас и обратимся.

(ii) Разбойники, крестьяне и восстание

Одно из проявлений революционных настроений — социологический факт разбоя. Конечно, само слово «разбойник» (греч. *lestes*) не вполне корректно: оно обозначало людей, поведение которых не нравилось властям/ автору. Что касается Иосифа Флавия, то здесь неплохо работала обычная римская дефиниция: «разбой» — любая оппозиция правящим вооруженным силам, не требующая крупной военной операции для ее подавления^[541]. Враг, которого человек даже не удостоивает наименования «враг», — тоже «разбойник»; борьба с ним — не «война», а действия по наведению порядка. Такой подход позволяет не менять официальную линию: разбойники — обычные преступники, и обращаться с ними нужно как с преступниками, а не с тем скупым уважением, которое оказывают благородному врагу^[542].

Пока все хорошо. Однако бесспорный факт существования разбоя в I веке был по-новому осмыслен Ричардом Хорсли, который опирался на исследования британского социального историка Эрика Хобсбома. Кроссан последовал за Хорсли, но внес некоторые модификации. В этой концепции разбой — это фактически «социальный разбой». Данное выражение использовалось для обозначения трех вещей.

- Благородные разбойники вроде Робин Гуда: местная крестьянская община оказывает изгоям поддержку и содействие, ибо считается, что те сражаются за общину против ее социальных, политических и экономических угнетателей^[543].

- Согласно Хорсли, отсюда возникает ситуация, когда еврейские палестинские крестьяне, не прибегая сами к насилию, молчаливо поддерживают насилие разбойников. Это насилие — вторая ступень в «спирали насилия». (Вслед за первой ступенью насилия, с помощью которого Рим, подобно столь многим государствам, обуздывал подданных.) Хорсли помещает Иисуса именно в эту среду и делает предположение, что тот в целом разделял крестьянские настроения и предлагал собственную форму социального (но ненасильственного) протеста. При обосновании своего тезиса Хорсли приходится постулировать: (а) при жизни Иисуса не существовало серьезных движений, ставящих целью вооруженную революцию, — так что Иисус не мог против них протестовать; (б) Иисус в своей поддержке крестьянского социального протеста не приветствовал и не поддерживал людей вроде сборщиков податей и блудниц, которые презирали сплоченную и во многом антиримскую позицию крестьянства.

- Своеобразную концепцию «социального разбоя» разработал Кроссан. Он так называет не столько благородный разбой (где благородных разбойников поддерживает благодарное крестьянство), сколько социологический феномен, где разбойник действует в двусмысленном положении «между невластью и властью, между крестьянским классом и правящим классом»^[544].

Как ко всему этому относиться^[545]? Я уже отмечал глубокую ошибочность мнения, будто в 20–х годах н. э. серьезной вооруженной революции в повестке дня не стояло. Конечно, zeloty выкристаллизовались как определенное движение гораздо позже — в 60–х годах. Однако радикальной перемены направления не было: нельзя сказать, что некое движение сначала занималось только «социальным разбоем», а потом обратилось к серьезному полувоенному

насилию^[546]. Кроме того, версия Хорсли о том, что Иисус не принимал в Царство социальных отверженных, не считается с современными разработками в этой области. Да и вообще крайне маловероятно, что ранняя Церковь безосновательно выдумала эту тему и тщательно включила ее в предания об Иисусе.

Тезис Хобсбома базируется на анализе периодов и обстановок, весьма далеких от Палестины I века. Очень спорен он и сам по себе. По верному замечанию Блока, свои представления о социальных разбойниках Хобсбом строит не столько на исследовании исторических разбойников, сколько на более широком и даже слишком широком материале — поэмах и балладах. Отсюда налет романтизма, часто идеализирующего реальность^[547]. Блок указывает: настоящие разбойники иногда отворачиваются от крестьян (из которых, как предполагается, они произошли) и становятся на сторону угнетателей^[548]. Как отмечают другие ученые, разбойники могут выходить далеко не только из крестьянской среды^[549]. Возьмем, например, Африку: неоднозначность сложившейся там ситуации сильно ограничивает ценность модели Хобсбома для ее интерпретации^[550]. Отвечая Блоку, Хобсбом сказал, что он делает акцент на социальной *двойственности* разбойников, — мысль, важная также для Шоу и развиваемая Кроссаном^[551]. Однако это снижает значение выводов Хобсбома для концепции Хорсли, что лишний раз подтверждается изучением галилейских разбойников^[552]. По всем швам трещат следующие, казалось бы, четкие идентификации Хорсли:

- разбойники = социальные разбойники;
- социальные разбойники = благородные герои благодарного крестьянства;
- Иисус = крестьянский социальный революционер, как подразумевается, сочувствовавший такому разбою;
- глубоко нереволюционная природа таких движений почти до самой войны в середине 60-х годов^[553].

Кроссан использует работы Хобсбома и Шоу более тонко. Он не пытается сохранить упомянутые идентификации, а проводит следующую мысль: риторика власти и ее легитимация звучат очень двусмысленно, когда брутальная мощь империи сталкивается со спорадическим насилием разбойников:

Кем был разбойник, как не императором в поисках наживы? Кем был император, как не разбойником на троне?.. Разграничение между персонализированным насилием разбойничьих шаек и институционализированным насилием государственных армий было гораздо труднее оправдать в теории, чем поддержать на практике... Деревенский разбой являет аграрной империи ее неприкрашенный облик, ее нелакированную душу^[554].

С этим трудно не согласиться, хотя Кроссан подобно всем любителям красноречия, возможно, несколько упростил ситуацию. Его объяснения помогают понять, почему римляне относились к разбойникам столь серьезно. Однако они идут вразрез с линией Хобсбома — Хорсли, согласно которой разбойники находились в постоянном имплицитном союзе с крестьянским населением. «Коррозионная неоднозначность» разбоя «на социальном, экономическом, политическом и юридическом уровнях»^[555] означает невозможность

сохранения прочной и длительной связи между разбойниками и крестьянами и, уж конечно, невозможность построить на этой связи реконструкцию жизни Иисуса.

Далее, по словам Фрейна, «нелепо, демонтировав один конструкт (зелотов), заменять его другим (социальным разбоем)»^[556]. Далеко не все «разбойники», которых мы встречаем у Иосифа Флавия, были преступниками: Иосиф был не чужд древнему искусству полемических преувеличений. И не каждый настоящий разбойник был *социальным* разбойником, таким Робин Гудом, поддерживаемым крестьянами, видевшими в нем защитника своих интересов^[557]. Также заметим: серьезный разбой — явление, в рассматриваемый нами период более характерное для Иудеи, чем для Галилеи. Мы не хотим сказать, что в Галилее не возникало революционных движений, — просто давление в этом направлении там было слабее, чем на юге^[558].

Можно сделать следующие выводы.

1) Ситуация, сложившаяся в Палестине I века, с трудом поддается оценке. Если использовать для ее анализа социальные теории, основанные на других исторических периодах и других территориях, можно запутать картину еще больше^[559].

2) В Палестине I века был широко распространен разбой самых разных типов.

3) Некоторые крестьяне иногда поддерживали некоторых разбойников.

4) Разграничение между разбоем и серьезным революционным насилием носит искусственный и смазанный характер.

5) Серьезные революционные настроения были более присущи Иудее. Однако и Галилея не была от них свободна.

6) Римские и еврейские власти относились к разбойникам как к серьезной силе, с которой необходимо считаться.

7) Взаимосвязь между разбоем как таковым и другими народными движениями, видимо, была чрезвычайно переменчивой.

Хорсли и Кроссан правильно говорят о важности учитывать социальную среду различных палестинских движений I века. Однако с помощью социологической категории «разбоя» (будь то «социального» или какого-либо еще) невозможно установить жесткие категории, в которые затем помещать Иисуса. Например, ошибочно мнение, будто при жизни Иисуса в Палестине не было революционных настроений и, соответственно, он не мог высказываться о движениях, использовавших насилие. Неверно и предположение, будто, говоря о Царстве, Иисус ассоциировал себя с теми самыми крестьянскими устремлениями, которые порой приводили некоторых крестьян к поддержке «разбоя». На Иисуса нельзя столь легко навесить ярлык.

Допустим, что средний палестинский еврей слышит, как некто возвещает, что Бог Израилев наконец должен воцариться. Неужели этот еврей будет кропотливо выяснять, с каким типом движения он имеет дело? Если грядет Царство, в него надо войти! По крайней мере такое впечатление возникает, когда изучаешь движение Иоанна Крестителя и движение Иисуса.

(iii) Иоанн Креститель

Все согласны, что Иисус начал свою публичную деятельность с крещения у Иоанна. Недавно были опубликованы глубокие исследования, посвященные этому, и нам нет нужды их повторять^[560]. Основные факты обычно не оспариваются. Деятельность Иоанна пришлась на 20-е годы I века. Иоанн был очень известен и сыграл в общественной жизни достаточно большую роль. Его воспринимали как фигуру загадочную, и он вселял тревогу. Иоанн был «пророком речи» в том смысле, что предвещал Израилю бедствия, если тот не покается. Однако, в отличие

от некоторых «пророков речи», он собрал вокруг себя последователей и организовал их настолько, что их движение не исчезло и после его смерти. О нем, как и о других пророках, упоминает Иосиф Флавий^[561]. Иоанн предвещал израильскому народу скорый суд и звал его к покаянию. Он предупреждал, что богоизбранности самой по себе недостаточно, чтобы спастись от надвигающегося бедствия.

Деятельность Иоанна носила не только «религиозный», но и «политический» характер. Из чего это видно? Во-первых, Иоанн, видимо, резко обличал Ирода Антипу^[562]. Во-вторых, собирая народ в пустыне у Иордана, Иоанн давал понять: происходит новый исход. Водное омовение во оставление грехов означало возможность здесь и теперь получить то, что обычно предоставлялось через храмовый культ^[563]. Вводя такой обряд, Иоанн как бы говорил: здесь — истинный Израиль, который будет оправдан ГОСПОДОМ. (Соответственно, подразумевалось, что неприсоединившиеся утрачивают право считаться народом Завета.) Это можно назвать пророческим движением обновления, — хотя речь, собственно, шла не об обновлении, а о замене существующих структур. Согласно синоптикам, Иоанна арестовали за критику в адрес брачных дел Ирода Антипы. Однако можно предположить, что были и другие причины. «Пустыня и Иордан, пророки и толпы всегда были гремучей смесью, требовавшей нанесения безотлагательных превентивных ударов»^[564].

Со строго исторической точки зрения, Иоанн — больше, чем просто «пророк речи». Уэбб понимает, что в Иоанне тип «пророка-вождя» и тип «пророка речи» совместились в новую и взрывоопасную комбинацию. Предсказания гибели в сочетании с движением обновления говорили об эсхатологических событиях, исполнении божественных обетований и предупреждений, необходимости при наступлении великого мига быть частью верного народа ГОСПОДНЯ. Далее, хотя Иоанн едва ли был непосредственно связан с какой-то сектой, школой или книжниками, место и некоторые особенности его проповеди напоминают эссеиство. Не будучи «сапиенциальным пророком», он все же не столь далек от этой группы, как иные «пророки-вожди»^[565]. Более того, Иоанн происходил из жреческого сословия, и его обряд омовения был альтернативой Храму. Его не поставишь в один ряд с теми упоминаемыми у Флавия деятелями, которых Уэбб называет «клерикальными пророками», но его сословное происхождение и эта цель делают вполне правомерной классификацию его как своего рода «антиклерикального пророка»^[566]. Фактически у Иоанна есть черты всех трех категорий — «сапиенциального пророка», «клерикального пророка», «народного пророка». Но точнее всего определить его как «народного пророка-вождя»^[567].

Иисус, несомненно, крестился у Иоанна в начале своего служения. Едва ли этот факт выдуман ранними христианами, знавшими о существовании Иоаннитов. Есть даже веские причины полагать: Иоанн действительно предрекал появление некой личности, которая завершит его дело, и Иисус применил это пророчество к себе^[568]. Правда, впоследствии, уже под арестом, Иоанн, видимо, пришел в недоумение при виде того, что делает (и, возможно, того, что *не* делает) Иисус. Однако Иисус по-прежнему считал его авангардом своей деятельности, хронологической и богословской отправной точкой своего служения и даже (отчасти) образцом для подражания^[569].

Это дает нам основание выделить основную категорию «имиджа» Иисуса. Его последователи со временем увидели в нем больше, чем просто пророка. Но они никогда не считали его меньше, чем пророком.

3. Иисус как «пророк речи» и «пророк-вождь»

По всем Евангелиям разбросана масса изолированных, но весьма показательных высказываний, где Иисус изображается как пророк. Некоторые из них принадлежат самому Иисусу. Едва ли ранние христиане придумали все эти высказывания. Ко времени написания Евангелий Церковь считала Иисуса гораздо больше, чем пророком. Называть его пророком, видимо, казалось богословски рискованным: это словно ставит его на одну доску с другими пророками. Поэтому наверняка эти высказывания отражают аутентичную традицию. Правда, последнее время получила достаточное распространение теория, что Иисус был только учителем афористической мудрости, а «пророческие» элементы евангельского образа созданы ранними христианами. Но доводов, приведенных нами в главе 2, должно хватить, чтобы отнестись к этой концепции с подозрением^[570].

Прежде чем рассматривать данные высказывания, необходимо кратко остановиться на двух проблемах.

Первое. Был ли Иисус в каком-то смысле «харизматиком» или даже «харизматиком харизматиков»^[571]? К нему собирались толпы. Он был энергичен и интересен. Он предлагал людям новую надежду и новые жизненные ориентиры. Он ощущал, что через него, как через пророков былых дней, действует Дух Божий. Разве этого недостаточно, чтобы считать Иисуса харизматиком? Надо признать, что, при всем глубоком историческом правдоподобии и определенной привлекательности этого описания, категория «харизматик» сама по себе слишком неконкретна^[572]. В Палестине I века были «разбойники, пророки и мессии» (подзаголовок одной недавней книги). Их движения можно систематически дифференцировать и классифицировать. Не следует валить их в одну кучу^[573].

Второе. Обсуждая Иисуса как пророка, ученые очень часто сосредотачиваются на следующем вопросе: считали ли его (и считал ли он себя) «Пророком», т. е. пророком, предсказанным Моисеем в Втор 18:18–19 и предназначенным стать новым избавителем?^[574] Насколько можно судить, ожидание этого Пророка было одним из вариантов мессианских чаяний. «Пророк» — гораздо более узкая категория, чем категории, выделенные Хорсли, Хэнсоном и Уэббом. Основное свидетельство тому, что Иисуса считали Пророком, предсказанным во Втор 18, мы находим не у синоптиков, а в Евангелии от Иоанна и Деяниях: Ин 1:21; 6:14; 7:40; Деян 3:22^[575]. Особых причин сомневаться в достоверности этих сведений нет. И вполне может быть, что среди общей сумятицы разные люди имели разное представление об Иисусе и смысле его движения. Понимание Иисуса как «Пророка» — лишь одно из существовавших пониманий его личности. Однако основные релевантные свидетельства не указывают, на то, что в Иисусе видели «Пророка» из Втор 18.

Я бы сказал, что Иисус считал себя не каким-то конкретным пророком (словно влез в готовую туфлю), а пророком вообще, подобно бывшим пророкам, являвшимся Израилю со словом от его Бога, предупреждавших о скорых и опасных последствиях избранного пути и звавших на путь новый и иной. На мой взгляд, так же воспринимали Иисуса и окружающие. Я не хочу сказать, что Иисус не считал свое пророческое служение в каком-то смысле уникальным или что он ограничивал им свою роль. Конечно, я не исключаю, что он и/или его последователи видели в его деятельности кульминацию долгой израильской истории. Я даже думаю, что так оно и было. Я лишь подчеркиваю: мы не вправе ограничивать свое исследование использованием (эксплицитным или имплицитным) Втор 18 и упомянутым там «Пророком». Первоначальное впечатление, которое Иисус производил на слушателей, состояло не в том, что он объявляет себя какой-то конкретной фигурой, относительно которой у них есть определенные ожидания. Иисус возвещал пророческую Весть, подобно «пророкам речи», и создавал движение обновления, подобно «пророкам-вождям». Сильно походя в этом смысле на

Иоанна Крестителя, он в еще большей степени олицетворял эти качества.

Был ли Иисус в каком-то смысле «клерикальным пророком»? У нас нет свидетельств его принадлежности к жреческому сословию. Однако Уэбб включает в категорию «клерикальных пророков» царей и правителей. Поскольку мы располагаем неопровергнутыми свидетельствами того, что Иисус считал себя в каком-то смысле царем, возможно, не следует совсем отметить эту категорию^[576]. Кроме того, некоторые речи и действия Иисуса подобно речам и действиям Иоанна бросали вызов храмовой иерархии. Релевантный материал мы будем обсуждать впоследствии, а пока оставим открытой возможность определения Иисуса как антиклерикального пророка.

Был ли Иисус в каком-то смысле «сапиенциальным пророком»? Крайне маловероятно, что он принадлежал к одной из сект. Попытки сделать из него фарисея или ессея оказались неубедительными. Тем не менее манера и во многом содержание его проповеди напоминают характеристику Уэббом «сапиенциальных пророков». Насколько можно судить, истолкование Писания (особенно Пророков) играло для Иисуса большую роль. Именно на основании Писания он предупреждал, что над Израилем и его правителями нависла опасность. Кроме того, как видно из описаний молитвенного и визионерского^[577] опыта Иисуса, его считали человеком, который, подобно благочестивым ессеям, может обладать даром пророчества.

Поразительно, как часто исследователи игнорируют пророческий аспект деятельности Иисуса. Поэтому я *in extenso* приведу релевантные тексты и снабжу их краткими комментариями.

Иисус сказал: «Не бывает пророк без чести, разве только в отечестве своем и в доме своем»^[578].

В ответ на вопрос Иисуса: «За кого почитают меня люди?», ученики отвечают: «За Иоанна Крестителя, другие же — за Илию, а иные — за одного из пророков»^[579]. Хотя Иисус задает дальнейший вопрос, из перечня видно, что он считал этот ответ не неправильным, но лишь первым уровнем истинного понимания.

Описывая вход в Иерусалим, Матфей желает подчеркнуть, что Иисус входит в него как Мессия, и вставляет такую сцену: жители Иерусалима спрашивают: «Кто сей?», паломники же отвечают: «Сей есть Иисус, пророк из Назарета Галилейского»^[580].

После притчи о злых виноградарях, где Иисус выступает в качестве последнего из пророков, Матфей замечает, что желавшие арестовать Иисуса побоялись народа, «потому что его почитали за пророка»^[581].

Когда Ирод слышит об Иисусе и его делах, он сначала думает, что воскрес Иоанн Креститель. Другие же из его окружения полагают, что это Илия или один из других прежних пророков^[582].

Когда Иисус воскрешает сына вдовы в Наине, толпа не думает, что Иисус—Мессия или Сын Божий. (Чего, казалось бы, следует ожидать, если этот рассказ был состряпан сторонниками поздней христологии!) Люди говорят: «Великий пророк восстал между нами»^[583].

Фарисей, видя, как «грешница» щедро умащает Иисуса благовониями, думает: «Если бы он был пророк, то знал бы...». Иными словами, инцидент заставляет усомниться в том, что Иисус действительно пророк, за которого себя выдает. Иисус же своей репликой показывает: он знает все не только о женщине, но и о самом фарисее. Таким образом, Иисус действительно пророк^[584].

Когда Иисуса предупреждают, что Ирод хочет его убить, он велит передать «этой лисице»: не бывает такого, чтобы пророка убили не в Иерусалиме. Здесь он принимает не только роль, но

и судьбу пророка^[585].

К вышеупомянутым речениям можно добавить часть материала в Ин. Самарянка говорит Иисусу: «Вижу, что ты пророк». Власти не верят, что Иисус пророк, ибо «из Галилеи не приходит пророк». Исцеленный слепой говорит об Иисусе: «Это пророк»^[586].

Охранники, издеваясь над Иисусом, бьют его и предлагают проречь, кто его ударил. Это имеет смысл только в одном случае: если известно, что Иисуса считают пророком и обвиняют в лжепророчестве^[587].

Когда идущих в Эммаус учеников спрашивают, почему они печалются, они заговаривают об Иисусе, «который был пророк, сильный в деле и слове»^[588]. Независимо от исторической достоверности данного рассказа, он явно не придуман в интересах поздней христологии.

Количество свидетельств внушительно. Если принять традиционную концепцию евангельских источников, то можно сказать, что свидетельства отражены:

- в материалах тройной традиции;
- в особом материале Матфея;
- в особом материале Луки;
- в материале Иоанна.

Вне Евангелий во всем Новом Завете ничто, за исключением Деян 3:22, не указывает на то, что Иисус был пророком^[589].

Возникает впечатление, что ранняя Церковь, осмысливая образ и деятельность Иисуса, быстро оставила категорию «пророка» позади. Единственной альтернативой может быть такая гипотеза: Иисус не считал себя пророком, не считали его пророком и первые последователи; вскоре после распятия ряд раннехристианских общин пришел к пониманию Иисуса именно как пророка; это их понимание отразилось в известных нам евангельских текстах; при этом концепция «Иисус–пророк» оказалась недолговечной. Однако, на мой взгляд, эта гипотеза абсолютно неправдоподобна. Намного вероятнее, что перед нами достоверная традиция, сохранившаяся вопреки некоторым существовавшим в ранней Церкви тенденциям. Напомним: хотя тема Моисея как прообраза Иисуса в Евангелиях встречается довольно часто^[590], на «пророка, подобного Моисею», аллюзий почти нет. Поэтому я считаю целесообразным начинать изучение публичной деятельности Иисуса именно с его пророческой деятельности.

В Евангелиях многое указывает на то, что Иисус в своем служении брал за образец не кого–то одного, а целый ряд ветхозаветных пророков.

- *Михей, сын Иемвлая* (3 Цар 22). Евангельские аллюзии на одинокую фигуру этого великого пророка производят очень большое впечатление. Михея, сына Иемвлая, спросили об исходе грядущей войны. В ответ он предсказал гибель израильского царя Ахава, сказав: «Я вижу всех израильтян, рассеянных по горам, как овец, у которых нет пастыря»^[591]. Иисус смотрит на людские толпы и чувствует жалость к ним, ибо они напомнили ему овец без пастыря^[592].

- *Иезекииль*. Подобно Иезекиилю, Иисус предрекает, что Шехина покинет Храм, предоставив его, незащищенного, своей судьбе^[593].

- *Иеремия*. Подобно Иеремии, Иисус, выступая от лица Бога Израилева, постоянно рискует быть объявленным предателем израильских национальных чаяний. Этот мотив важен для понимания акции Иисуса в Храме и последующей сцены «суда»: Иисус предсказал разрушение

Храма, и его судят отчасти именно как лжепророка^[594]

- *Иона*. Своим ранним критикам и вопрошателям Иисус указывает на знамение пророка Ионы. Иону проглатывает большая рыба, а затем он предсказывает грядущее осуждение Ниневии. Иисус также предсказывает — Израилю — наступление суда. Весть Иисусова должна подтвердиться аналогичным знамением^[595].

- *Амос*. Амос проповедует, что день ГОСПОДЕНЬ будет не таким, как ждут: тьмой, а не светом^[596]. Здесь хорошо заметны параллели с евангельским материалом. Иисус также говорит, что наступление дня ГОСПОДНЯ будет иным, чем думают. Он предупреждает о суде над народом Божьим — кульминации суда над всеми народами. (Отметим: Иисус при этом использует те места у пророков, которые говорят о вавилонянах как орудии возмездия Иерусалиму и о последующем возмездии самому Вавилону^[597].)

- *Илия*. Более всего Иисус, видимо, подражает пророку *Илии*. Анализируя источники, мы видим любопытную картину. Все три синоптических Евангелия (возможно, вместе с ними и вся ранняя Церковь) считают Иоанна Крестителя в каком-то смысле Илией *redivivus*^[598]. Это не мешает им изображать действия Иисуса весьма похожими на действия Илии. Евангелисты показывают, что ученики видят эту типологию и даже ориентируются в своем поведении на соответствующие ветхозаветные истории^[599]. Согласно Лк, сам Иисус, разъясняя характер собственной деятельности, использовал образы Илии и Елисея^[600]. Крайне маловероятно, что ранняя Церковь, считавшая Иисуса Мессией, а Иоанна Крестителя — Илией, создала эту типологию из ничего. Между тем, хотя сам Иоанн, видимо, видел в Иисусе нового Илию, Иисус ответил ему тем же^[601]. Таким образом, перед нами одновременно параллель и различие. Деятельность Иисуса настолько похожа на деятельность Илии, что их легко спутать. Подобно Илии, Иисус возвещает народу ГОСПОДНЮ, что Бог придет к ним во гневе. Однако полной идентичности нет. Иисусова Весть о наступлении Царства — одно из его отличий от Илии.

Из вышесказанного ясно: Иисус считал себя преемником великих ветхозаветных пророков, чередой которых достигла кульминации в Иоанне Крестителе, чья деятельность подготовила почву для его собственной. Иисус не был пророком-одиночкой, но, несомненно, был «пророком речи». Именно так воспринимали его современники. Подобно Илии и Иеремии, Иисус возвещал Весть от Бога Израилева, сопровождая проповедь символическими действиями. Он говорил людям, что избранный ими путь безумен, и призывал их изменить жизнь. Он призывал серьезно отнестись к последствиям своего поведения. В историческом плане мы здесь стоим на твердой почве. И картина выявляется поразительная.

- *Иоанн Креститель* учил, что недостаточно быть физическим потомком Авраама. Он также обличал властителя Ирода.
- *Илия* в одиночку противостоял пророкам Ваала и нечестивому царю Ахаву.
- *Иеремия* возвестил гибель Храму и народу — вопреки царю, жрецам и придворным пророкам.

Все эти пророки имели последователей, но в политическом плане были одиночками. Всех их обвиняли в нарушении статус-кво. И когда люди «видели» в Иисусе пророка, они имели в виду именно эту модель.

4. Пророк, сильный в деле и слове

Мы начинаем исследование, стоя на твердой почве: публичная деятельность Иисуса была деятельностью «пророка речи». Разрабатывая данную тему, мы видим, что его можно включить в категорию «народных пророков». Он собрал вокруг себя движение и совершал символические действия, которые показывали зрячим: совершается великий Исход, подлинное возвращение из плена. Бог Израилев вмещается в историю, и Иисус поведет Его народ к спасению. Это значит, что Иисус был «пророком действия» (в терминологии Хорсли), «пророком–вождем» (в терминологии Уэбба), «пророком, сильным в деле и слове» (в терминологии евангелиста Луки)^[602].

В процессе деятельности Иисус переходил из одной галилейской деревни в другую, получая там поддержку. Таких больших центров, как Тивериада и Сепфорис, он, видимо, избегал. (О причинах этого мы скажем позднее^[603].) Иногда он собирал большие группы учеников в пустыне и по крайней мере один раз совершил там символические действия, напоминавшие о событиях исхода^[604]. Его деятельность имеет тесные параллели с деятельностью некоторых других «пророков–вождей», особенно Иоанна Крестителя. Вполне возможно, что Иисус подражал Иоанну хотя бы в том, что омывал прилепившихся к его учению. В начале Деян его ученики зовут людей омыться, но нигде не написано, что они сами совершили этот обряд. Очевидно, подразумевается, что они омылись у Иоанна Крестителя. Однако не следует придавать этому чрезмерное значение: омовение в Галилее не могло нести ту же символическую нагрузку, что омовение в Иордане или рядом с Иорданом. Оно не могло там пробуждать воспоминание об исходе. Однако в любом случае Иисус видел преемственность между Иоанном и собой. Опять–таки отметим: хотя раннюю Церковь смущал факт существования Иоаннитов, она неустанно подчеркивала тесную связь между Иоанном и Иисусом. Лука делает упор на оба факта: последователи Иисуса датировали момент своего возникновения крещением Иоанновым, но они четко отличались от Иоаннитов^[605].

У Иисуса были последователи, и он был «пророком–вождем», — эти факты имеют прочное основание в традиции. Никто из исследователей не сомневается, что Иисус призвал учеников и рассматривал их как отдельное движение^[606]. Это говорит о многом, а скептикам можно указать, что он научил последователей особой молитве и считал их новой общиной, «малым стадом»^[607]. Смысл своей деятельности он объяснял как *воссоздание Израиля*^[608]. (Об этом мы подробнее поговорим позже.) Это опять перекликается с деятельностью Иоанна, который, видимо, рассматривал своих учеников как ядро обновленного народа Божьего, — идея очень старая, восходящая по крайней мере к Исайи^[609]. То обстоятельство, что некоторые действия Иисус совершает в пустыне, прекрасно вписывается в данную картину. И опять это не та вещь, которую ранние христиане (знавшие политический смысл подобных поступков!) могли измыслить без всякой основы в жизни Иисуса.

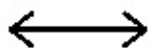
Мы видим, что Иисус сознательно выбирает определенный образ деятельности. Этот образ деятельности впоследствии поможет нам понять, как характерное для Палестины I века мировоззрение преломилось в его мышлении. Иисус по–новому сочетал особенности «пророков речи» с особенностями вождей движений обновления. Такое сочетание мы находим уже у Иоанна Крестителя. Однако Иисус делал это несколько иначе. Иисус пошел дальше по крайней мере в трех направлениях.

- 1) Он переходил с места на место.
- 2) Он дал развернутое учение. Как мы увидим, тема безотлагательности в этом учении присутствовала еще сильнее, чем в проповеди Иоанна.

3) Он проводил в жизнь программу исцелений.

Разрабатывая тему «Иисус—пророк», мы последовательно рассмотрим все три пункта. Здесь мы пользуемся *критерием, основанным на двойном сходстве/различии*.

Эта картина деятельности Иисуса глубоко правдоподобна с учетом еврейской среды I века



Эта картина деятельности Иисуса глубоко правдоподобна как часть исходных предпосылок ранней Церкви

Эта деятельность Иисуса разбивает стереотипы еврейской среды I века



Эта деятельность Иисуса существенно отличается от деятельности, характерной для большинства ранних христиан

Возьмем сравнение из области музыки. Моцарт немыслим без своих предшественников — Баха и Гайдна. При этом он разительно отличается от обоих. Он — необходимая предпосылка для Бетховена и Шуберта. И все же сохраняет замечательное своеобразие.

Пророческая деятельность не была чем-то абсолютно неслыханным. Но Иисус несет свои неповторимые черты.

(ii) Странствующий пророк

Тот факт, что Иисус в процессе своей пророческой деятельности переходил из деревни в деревню, означает: *он говорил примерно одни и те же вещи* в разных местах^[610]. Не абсолютно одно и то же, — были, конечно, вариации, в зависимости от конкретной ситуации или поставленного вопроса.

Наиболее вероятно:

- что, сказав какую-то притчу раз, Иисус потом неоднократно ее повторял (возможно, с небольшими модификациями);
- что, проповедав какие-то «блаженства» раз, Иисус потом неоднократно их повторял (возможно, с небольшими модификациями);
- что у Иисуса были какие-то относительно постоянные фразы, с помощью которых он проповедовал покаяние, призывал к вере, воодушевлял отчаявшихся, упрекал жестокосердных, или которые он произносил при исцелении.

Наименее вероятно, что Иисус всегда говорил о разном.

Поэтому очень правдоподобна картина, которую рисует Тайсен: слышавшие Иисуса сравнивают свои воспоминания и приходят к похожим (но не одинаковым) способам пересказа его историй^[611].

Мы уже отмечали огромное значение этого факта для синоптической проблемы. В устной крестьянской культуре того времени Иисус должен был оставить после себя не одну-две изолированные традиции, а массу историй, фраз, афоризмов, ритмических высказываний, запоминающихся рассказов (с местными вариациями), а также слов, запомнившихся в силу лаконичности и удачности формулировки и того, что их сразу стали повторять. Снова и снова

произносил Иисус загадочные слова о соли и свете, об имеющих уши, чтобы слышать, и о том, что первые будут последними, а последние первыми, особенно же — о Боге Израилевом и Его грядущем Царстве. Мне кажется, у нас есть две версии притчи о брачном пире, две версии притчи о талантах и две версии блаженств не потому, что одна адаптирована из другой, или обе — из общего источника, но потому, что это — лишь две версии из массы вариаций, которые можно было услышать в Галилее от Иисуса. Те, кто с этим не согласен, либо упрямо держатся за картину ранней Церкви, которую я критиковал в *NTPG*, либо находятся в рабстве у очень догматического понимания Писания, либо лишены воображения, чтобы представить себе картину странствующего служения Иисуса среди крестьян. Возьмем анахронистичную и неполную параллель с современными странствующими лекторами и проповедниками. Если ты слышишь одну и ту же лекцию или проповедь несколько раз, то даже если ее каждый раз читают не по бумажке и с небольшими отличиями, ты сможешь воспроизводить те или иные ее части. Можно смело предположить: ученик, пробывший с Иисусом всего несколько дней, уже был способен близко к оригиналу пересказать какие-то услышанные истории или повторить слова приветствия и предупреждения.

Если мы будем помнить, что Иисус был странствующим пророком, это поможет сделать наш подход более сбалансированным. Например, высказывания и действия — единое целое и должны изучаться как таковые ^[612]. Эти части служения Иисуса часто искусственно разделяют, а ведь на самом деле они способны друг друга объяснить. Конечно, Лк 24:19 оправдывает разграничение «дел» и «слов», — и мы ему последуем в остальной части главы, — но надо помнить, что «дела» и «слова» взаимосвязаны.

Современники Иисуса очень бы удивились жесткому разделению его дел и слов.

(iii) Сильный в слове

(a) Власть и Царство

Иисуса знали, в числе прочего, как человека, говорящего со властью. В этом смысле особенно отличало Иисуса то, *что* он говорил. Синоптики сообщают, что он «учил, как власть имеющий». Они имеют в виду не просто интонацию. И не просто то, что он не ссылался на чужие авторитеты, не обсуждал плюсы и минусы раввинистических школ. Создавалось впечатление, что он основывает собственную школу, собственное направление в истолковании Торы. Синоптики, подкрепляя свою мысль различными высказываниями Иисуса, говорят нам о *содержании* его Вести. Иисус возвещал слово Бога Израилева. Он не просто перетасовывал давно розданные карты, слова ГОСПОДА, реченные в давние времена. В современной западной культуре мало очевидных аналогов тому, что он делал, и здесь велика опасность впасть в анахронизм. Но мы, возможно, будем не столь уж далеки от истины, если скажем, что Иисус более походил на политика во время избирательной кампании, чем на школьного учителя; на композитора/дирижера, чем на учителя музыки; на драматурга, чем на актера. Он был вестником. Он нес срочную и неотложную Весть, которая не могла стать предметом научных дискуссий. Он предупреждал народ, — как человек с красным флажком, мешающий произойти железнодорожной катастрофе. Он был громогласен, — как человек, едущий по городу с громкоговорителем. Он приглашал, — как человек, создающий новую политическую партию и зовущий всех вступить в нее и создавать новый мир. Иными словами, он отчасти напоминал других «пророков-вождей» своего времени. Его не арестовали раньше просто потому, что он

переходил с места на место и избегал больших городов, а не потому, что его Весть была вежливой и тактичной^[613].

Это одна из причин, почему не годится старый образ Иисуса как учителя вечных истин или даже проповедника вечного призыва к Решению. Возвещая Царство, Иисус предупреждал о близкой катастрофе, необходимости срочно изменить сердце и образ жизни, вступить на новый путь существования как народа Божьего. Иисус говорил, что начинается долгожданное владычество Бога Израилева; при этом, однако, он постоянно сокрушал стереотипные представления об этом владычестве. В свете описанной нами в *NTPG* (часть III) еврейской среды, это должны были понимать так: плен подходит к концу, Израиль будет оправдан вопреки своим врагам, а Бог вернется, чтобы победить и исправить зло, принести справедливость жаждущим ее, как воды в пустыне. На мой взгляд, Иисус не мог пользоваться фразой «владычество Бога», если он в *каком-то смысле* не предполагал исполнить эти еврейские чаяния или по крайней мере возвестить об их исполнении. Эта фраза была не нова. Он ее не выдумал. Она говорила об обновленном Завете, восстановленном творении, освобожденном Израиле, вернувшемся ГОСПОДЕ. Ее нельзя свести к общему экзистенциальному положению вещей (не связанному с национальной надеждой Израиля), ни к гипотетическому упованию на «парусию» (изобретенному ранней Церковью, взлелеянному, спроецированному на Иисуса, потом отброшенному), ни к новому виду личной духовности^[614].

Значительную часть Иисусова учения, — если верить синоптикам, — составляют притчи и другие высказывания, где он упорно, но часто загадочно дает новые определения «Царству Божьему». *Вот* чему подобно владычество Бога Израилева: горсти дрожжей, спрятанному в поле сокровищу, наполненной разной рыбой сети, зерну, которое растет само по себе. Мы недоумеваем: что делает Иисус? Может быть, он полностью изменяет смысл понятия, как если бы кто-нибудь сказал: «Вот, в чем смысл Пятой симфонии Бетховена», — и протянул нам мокрую рыбу или ручную гранату?^[615] Или, может быть, прав Бьюкенен, и Иисус предлагает скрытую программу революции: вот, как придет Царство, долгожданная революция, — с незаметного начала и тайных планов, пока не приспее время пустить в дело серпы?^[616]

На мой взгляд, решение следует искать в другом направлении. Об этом мы подробнее поговорим в последующих главах, а пока наметим лишь общую картину. Иисус соглашался с базовой концепцией Царства: Бог Израилев — Владыка мира, и, если Израиль терпит невзгоды, Бог должен победить его врагов и оправдать его. Это имеет четкие исторические параллели; в сходном ключе действовали все еврейские секты, в том числе Иоанниты, ессеи и различные группировки времен войны 66–70 гг. н. э. Фактически Иисус предлагал долгожданное обновление и восстановление. Однако при этом он отчасти переосмысливал традиционные представления о них, переключал народ на новые цели. Предупреждая и зовя людей, он рассказывал историю Израиля абсолютно по-новому.

Что включало в себя ученичество? В своем частном письме ко мне (1982 г.) Джордж Кейрд отметил: «Необходимо, чтобы была возможность понимать, как Израилю жить, если он хочет внять предупреждению». Так называемое нравственное учение Иисуса несводимо к вечной этике. Конечно, Иисус предъявлял некоторые требования, истинные во все времена. Но значительная их часть была не особенно нова. Не следует видеть в его «нравственном учении» и просто наставления для дальнейшей жизни «Церкви» — в смысле новой общины, которая возникнет после его смерти. (Галилейские крестьяне просто не поняли бы таких вещей.) Не надо ударяться и в противоположную крайность, заводя речь о «промежуточной этике» (термин Швейцера) - своего рода законе военного времени, действующем только в промежутке между началом публичного служения Иисуса и концом света. Но если мы серьезно отнесемся к модели

«Иисус–пророк», получится: то, что Церковь определила как «нравственное учение» (превратив Иисуса в учителя вечных догматов и этических правил), на самом деле представляет собой *программу для Израиля*, Речь о необходимом для богоизбранного народа поведении в данный важный момент его долгой истории.

«Учительскую деятельность» Иисуса Евангелия изображают по–разному. Он учит и притчами, и краткими афоризмами (сжато выражающими какую–то мудрость или резюмирующими сложные вопросы), и, видимо, более развернутыми речами. В принципе у нас нет причин априорно исключать возможность того, что Иисус говорил длинные речи. Пожалуй, есть даже веские причины предполагать, что он их говорил. Попытки выделить один из вышеупомянутых стилей в качестве нормативного, поставив, таким образом, под сомнение достоверность остальных, стоят на очень шаткой основе. Естественно, дошедшие до нас изложения речей Иисуса — не стенографические отчеты. И о том, почему Иисусовы ученики до и после Пасхи вспоминали, собирали, редактировали этот материал, а также передавали его в условиях, которые придали ему нынешнюю форму (и отчасти новые акценты), мы поговорим в другом месте. Но в рамках избранной нами модели «Иисус–пророк» нет причин отрицать, что различные жанры речений и поучений, представленные в Евангелиях, формируют общую когерентную картину. Есть даже все причины это утверждать. В плане мировоззрения эта деятельность прямо соотносится с широкой категорией «рассказа» (story). Иисус регулярно рассказывал историю Израиля таким образом, чтобы низвергнуть другие способы ее рассказа. Об этом у нас пойдет речь в следующих трех главах книги.

(б) Притчи

Самая известная форма Иисусовой проповеди — притчи^[617]. О притчах мы детальнее поговорим в следующих четырех главах, а пока коснемся их формы и стиля. При этом нас по–прежнему интересует восприятие Иисуса современниками — теми ошеломленными крестьянами, что стояли в дверях и толпились вокруг, приносили для исцеления больных и приходили издалека послушать об утешении Израилевом. Библиисты всегда справедливо указывают, что притчи Иисуса не существовали сами по себе, а выполняли в его служении (и/или характере и цели Евангелий) определенную функцию. Поэтому, обсуждая характерные особенности деятельности (praxis) Иисуса, важно рассмотреть и притчи^[618].

В первую очередь необходимо сказать, что притчи используют хорошо известные еврейские мотивы. Используется, например, ветхозаветная метафорика: виноградная лоза и виноградник — частый образ Израиля; овцы и пастух — образ Израиля и его царя, и т. д. Некоторые притчи имеют аналогии с еврейскими источниками, более близкими по времени к жизни Иисуса: управитель и хозяин, сын и отец — при описании отношений Израиля с Богом^[619]. Ряд притчей в своей нынешней форме у синоптиков весьма близки к апокалиптическому дискурсу: странная история интерпретируется так, что ее тайные символы могут быть поняты имеющими уши, чтобы слышать. Как мы уже видели в предыдущей главе, это означает, что истории работают на нескольких уровнях. Они не полностью новы, их весть звучит отчасти знакомо, но при этом они предлагают посмотреть на что–то по–новому. Если учесть мировоззрение еврейского крестьянства I века, возникает впечатление, что Иисус с помощью притчей разрушает привычные стереотипы, предлагает мировоззрение, которое, будучи взаимосвязано с прежним, корректирует каждый его элемент. Иисус не говорит: «Отбросьте свои еврейские помыслы и думайте о музыке или философии, или пироге на том свете после смерти». Он не говорит:

«Чума на все дома, кроме домов радикальных крестьян». (Хотя именно такое впечатление создается из работ некоторых современных новозаветников.) Иисус предлагает *новое понимание того, как исполнится израильская надежда*. Он радикализирует традицию. Именно так, как часто замечают в последнее время исследователи, и работают истории. Они зовут слушателей в новый мир, предлагают сделать этот мир своим собственным, взглянуть на обычный мир сквозь эту призму. Усилие, делаемое, чтобы понять притчу, — усилие в рождении нового мира.

Надо признать, что говорить о Боге Израилевом, рассказывая истории, — чрезвычайно удачный способ это делать. Большая часть Ветхого Завета состоит из рассказов об Израиле и его Боге и не сводима к формулам, которые можно изучать в лаборатории. Это не случайно. Основные еврейские традиции имеют отношение к *рассказу* о Творце и космосе, Боге Завета и избранном Им народе. Ветхозаветная мысль не склонна к отвлеченным абстракциям и вечным истинам. Хотя ее богатые традиции вмещают множество жанров, основополагающая модальность — повествование, а не мир отвлеченных афоризмов или мистических прозрений^[620].

Поэтому очевидно, что сама форма притч говорит о принадлежности Иисуса к еврейской среде. Сам жанр проводит в жизнь весть зова и предупреждения — регулярную тему притчей. Притчи не просто *информация* о Царстве, — они помогают ему прийти. Их роль исключительно велика, вовсе не второстепенна. Они не просто предоставляют людям материал для размышлений. Они зовут людей в создаваемый новый мир и предупреждают об ужасных последствиях отказа. Рассказывание Иисусом этих историй — один из основных путей, которыми в Израиль приходит Царство — приходит, разрушая стереотипные представления о себе. Притчи также объясняют и защищают то, что делает Иисус. Согласно Бену Мейеру, притчи не только *тема*, но и *действие* (performance). Они не только говорят о милости Божьей, они сами — предложение милости и защита права Иисуса ее предлагать^[621].

Сказав все это, мы, в отличие от ряда ученых, не имеем в виду, что единственная цель притчей — разрушить прежнее мировоззрение, не предложив взамен ничего определенного^[622]. *Способ*, которым они «работают» (который можно изучать и который изучается современными средствами), ничего не говорит об их *цели*. Это словно исследовать человека по его физическим, химическим и биологическим составляющим, — можно так и не узнать, кто он, собственно, такой. Добавим также, что в последнее время ряд ученых пришли к правильному выводу, что так называемая «аллегорическая» форма притчей необязательно является поздней и нееврейской, но занимает прочное место в иудаизме^[623].

Таким образом, притчи могут и должны быть поняты как продолжение *еврейской пророческой традиции*. Именно так иногда выражали свою весть (обычно — весть предупреждения народу) Исайя, Иезекииль и Иеремия. Они хотели изменить мировоззрение современников, и притчи были одним из лучших способов это сделать. Иногда (особенно в «апокалиптике», но не только в ней) мы обнаруживаем то, что иначе, чем аллегориями, не назовешь. Под этим я имею в виду рассказы, использующие развернутые метафоры, в которых различные детали:

- изображают различные элементы «реального» мира;
- пробуждают мир большого рассказа/мифа/символа.

Еврейский рассказчик апокалиптической аллегории как бы говорит: я описываю новый исход, новый мир, новое творение. Притчи Иисуса, как мы видели в предыдущей главе, продолжают долгую еврейскую традицию рассказа израильской истории и показывают, как эта

история обретает парадоксальное завершение.

Самая тесная параллель к притчам Иисуса — мир еврейской апокалиптической и подрывной литературы. (Нужно лишь правильно понять эту литературу.) Кумраниты верили, что Учитель Праведности обладает способностью интерпретировать Пророков. Следствие этого верования — тексты так называемых «пешарим», применяющие тексты Пророков к современной их авторам обстановке^[624]. В апокалиптических текстах ангел спрашивает духовидца, понимает ли тот видение. Визионер обычно отвечает, что не понимает. Тогда ангел объясняет ему «тайну» в квазиаллегорической манере: женщина — Иерусалим, зверь — царь Греции, и т. д.^[625] В притчах Иисуса ученики обычно играют роль визионеров, которым Иисус открывает и объясняет «тайну». Как и в кумранской, и апокалиптической литературе, открывается не некая абстрактная истина, а конкретная весть — весть опасная и разрушающая стереотипы. Израильская история быстро подходит к кульминации, причем подходит не так, как ожидали. Весть Иисуса воодушевляет «имеющих уши, чтобы слышать»: они и в самом деле подлинный Израиль Божий, и Бог их скоро оправдает, — остальной же мир, *включая непокаявшихся израильтян и израильтян-отступников*, будет осужден. Заметим: именно так и работают апокалиптические тексты. Именно таково их типичное содержание. На мой взгляд, притчи Иисуса работали во многом аналогичным образом и имели во многом то же содержание^[626].

Мы должны отбросить ложное разделение между аллегорией и притчей, а также ложную дихотомию между «узкими символами» (steno-symbols) и «символами, создающими напряженность» (tensive symbols)^[627]. Эти теории устарели. Возьмем, например, притчу о злых виноградарях. Виноградник — это Израиль, виноградары — правители, сын — Иисус, хозяин виноградника — Бог^[628]. Этой «аллегорией» смысл не исчерпывается. Ведь притча о злых виноградарях родилась из Песни о Винограднике (Ис 5:1–7). Это значит, что настал момент кризиса — конец плена. Бога не получится шантажировать: ГОСПОДЬ создал Израиль, чтобы тот исполнял Его волю, и ГОСПОДЬ вернется, чтобы судить злых виноградарей. Эти смыслы здесь не второстепенны! Притча — срочная весть виноградарям, предназначенная сокрушить и изменить их взгляд на мир. Она предлагает новые и неожиданные ответы на старые вопросы. Она, подобно ряду других притч Иисуса, предлагает израильскую историю в миниатюре. Рассказывая эту историю, Иисус взрывает современное ему понимание национальной идентичности. Проведем современную параллель. Обычно британцы и американцы рассказывают историю своих стран как историю восхождения к свободе и цивилизованности. Но вдруг появляется человек, который выставляет ее в совсем ином свете — как историю дерзких амбиций и достижения двусмысленной мощи — мощи, которой пользуются с безответственным самодовольством, в результате чего нависла опасность близкого бедствия.

Так мы находим объяснение той особенности притчей, которая приводила в недоумение многих (если не большинство) читателей и исследователей. Если человек рассказывает до удивления знакомые истории, *подразумевая под ними неподобающие вещи*, он непременно нарвется на неприятности^[629]. Когда Иисус говорит, что человека делает нечистым не то, что входит в уста, а то, что из них выходит, он прикровенно зовет отбросить одно из самых взлелеянных культурных отличий Израиля — социальный и культурный символ, от которого евреи еще незадолго до Иисуса не отказывались и перед лицом пыток и смерти.^[630] Это словно некто говорит, что олицетворяет надежду польского католичества во времена чужеземного владычества, а сам рассказывает историю, где скрытым и символическим образом фигура Девы Марии умалется или отбрасывается. Если его поймут, то вполне могут линчевать на месте. Это опять-таки перекликается с апокалиптикой, которая, по крайней мере, отчасти, воспринималась как литература подрывная, скрыто разрушающая мировоззрение господствующее и поощряющая

мировоззрение революционное^[631]. Если бы Иисуса после притчи в Мк 7 спросили, почему он выражается столь таинственно, он вполне мог бы ответить знаменитыми (и иначе непонятными) словами Мк 4:11–12: чтобы люди смотрели — и не видели, слушали — и не понимали^[632]. Если они поймут, может начаться потасовка. Поймут лишь немногие. До поры до времени это даже неплохо. «Назаретский манифест» (Лк 4:16–30) был, пожалуй, слишком прозрачен. И если пророк не собирается погибнуть вдали от Иерусалима, ему приходится завуалировать свою весть так, что ее увидит лишь зрячее око.

Таким образом, притчи Иисуса принадлежат к израильским пророческим и апокалиптическим традициям, перерабатывая и переориентируя их. Они принадлежат к определенному периоду его публичной деятельности — деятельности пророка Суда и обновления.

В этом смысле спектр их применения довольно узок. После возникновения Церкви тайны раскрываются. Сама форма (притча–как–апокалипти–ческая–аллегория) уместна лишь в тот период, когда предупреждения и призывы должны быть скрытыми и завуалированными, т. е. в период публичной деятельности Иисуса. У Марка и Матфея есть свои способы сохранить в тайне определенные (другого рода) вещи: «Читающий да разумеет»^[633]. Ситуация, в которой находятся евангелисты, не вынуждает их быть таинственными, используя притчи. Они говорят о том, как обстояли дела во время служения Иисуса. Тогда подобная секретность была уместна, а во времена написания Евангелий — уже нет. Поэтому формализм вынуждает нас заключить: единственный естественный *Sitz im Leben* («место в жизни») формы «притча + интерпретация» — в служении самого Иисуса.

Необходимо отместить следующие неверные понимания притчей.

- *Юлихер*: каждая притча имеет лишь один *tertium comparationis*, лишь один нравственный или «религиозный» смысл; такой образный язык использовался в дидактических целях. (Точка зрения Юлихера совершенно анахронистична.)
- *Додд*: притчи возвещают «реализованную эсхатологию»; аллегоризация введена на позднем этапе, чтобы придать им в условиях нового поколения новый (и отличный от первоначального) смысл^[634].
- *Друри*: притчи аллегоричны и содержат по несколько смыслов; они направлены от евангелистов к общинам, а к Иисусу почти никакого отношения не имеют.
- *Перрин*: притчи — «словесные события», лишенные определенного «содержания»; каждый думающий, что он нашел «смысл», не понял суть дела^[635].

Притчи — идеальное средство той парадоксальной и опасной кампании, которую вел Иисус. Их форма и содержание, стиль и язык, образы и апокалиптический/аллегорический смысл выражают самую суть его Вести.

Разговор о притчах можно резюмировать следующим образом.

- 1) Самый непосредственный фон притчей — апокалиптика. Притчи не просто рассказывают о возвращении Бога Израилева в его историю, — чтобы судить, искупить и восстановить его, — это возвращение во многом осуществляется через притчи^[636].
- 2) Иисус часто использовал притчи. Это наводит на мысль, что он мог неоднократно рассказывать одни и те же притчи с небольшими вариациями. Следствием этого должно было бы стать наличие в источниках разных версий одних и тех же притч. Следует заметить, что именно такую картину мы и находим в источниках.

3) Смысл притчей был неразрывно связан со смыслом всего служения Иисуса. Они отражали, интерпретировали и даже защищали основной пафос его деятельности.

4) Притчи работали как хорошие рассказы. Они приглашали слушателей в мир рассказа. Они были предназначены разрушить старое мировоззрение и создать новое. Они звали людей выработать самоотождествление в категориях предлагаемого повествования. Понять смысл притчи значило сделать суждение о самом себе.

5) Таким образом, притчи, подобно апокалиптическому жанру (к которому они отчасти принадлежат), были подрывными историями, рассказанными с тем, чтобы сформулировать и создать новый способ существования как народа Божьего.

6) Притчи о многом не говорили явно. Иисус был не «универсальным учителем» вечных истин, а родоначальником движения, которое должно было расти, как зерно — прорасти, давая стебель, незаметно для всех^[637]. В притчах обязательно присутствовало нечто загадочное. Их смысл был настолько революционным, что публично объяснять его было просто невозможно. Поэтому его понимали лишь имеющие уши, чтобы слышать.

7) Аналог скрытности в Иисусовых притчах можно найти в ряде еврейских текстов, например, кумранских и апокалиптических.

8) Нарративный анализ притчей еще только начинает разрабатываться. В принципе подробный анализ такого рода — замечательное дело, способное дать глубокие результаты. Однако он не может быть продуктивным, если не осмыслить полностью общий контекст притчей в служении Иисуса^[638].

Можно заключить: способ рассказа Иисусом израильской истории абсолютно естественно соответствует избранной им пророческой деятельности. Иисус опирался на многочисленные модели из Пророков, сводя их в новом синтезе — синтезе, соответствующем его пониманию важного для народа момента. Это означало, что с каноническими пророками и непосредственным предтечей Иоанном Иисуса объединяло изречение грозных предупреждений о близком суде.

(в) Пророчества о Суде

Одним из основных аспектов пророческой деятельности Иоанна Крестителя было, видимо, *предупреждение*. Подобно некоторым древним еврейским пророкам, Иоанн грозно возвещал: если израильский народ не покается, Бог вскоре будет его судить. Креститель был в I веке не единственным продолжателем этой традиции предупреждений^[639]. Многие исследователи считают, что Иисус избегал высказываться подобным образом. Однако, на мой взгляд, они ошибаются^[640]. Я согласен с Боргом, что есть веские основания признавать традицию высказываний о Суде исторически достоверной^[641].

Как выглядели эти предупреждения? Еврейские пророки обычно возвещали суд Бога над Своим непокорным народом и (иногда) начало нового движения, время, когда Бог снова окажет израильтянам милость. Иисус делал и то, и другое.

Чтобы оценить все значение этой традиции, имеет смысл привести некоторые характерные ее особенности, как они представлены у синоптиков.

Предоставь мертвым погребать своих мертвецов (Мф 8:22/Лк 9:60).

Не вливают вина молодого в мехи ветхие (Мф 9:17/Мк 2:22/Лк 5:37–38).

Израиль — потерянная овца, не имеющая пастыря (Мф 9:36).

Скоро Содому и Гоморре будет отраднее, чем непокаявшимся (Мф 10:15/ Лк 10:12; ср. Мф 11:20–24/Лк 10:13–15).

Авраам, Исаак и Иаков примут язычников в Царство, а сыны Царства будут извержены (Мф 8:11–12/Лк 13:28–29).

Израильтяне должны скорее мириться со своими обвинителями, чтобы не попасть в тюрьму (Мф 5:25–26/Лк 12:58–59).

Израильтяне подобны соли, переставшей быть соленой. Такая соль уже ни к чему не годна, как разве выбросить ее вон на поправление людям (Мф 5:13/ Мк 9:50/Лк 14:34–35).

Кто отрицает или постыдится Сына Человеческого, того постыдится и Сын Человеческий (Мк 8:38/Лк 9:26).

Лучше пожертвовать важными частями тела, чем целиком угодить в геенну (Мф 5:29–30/Мк 9:4348)^[642].

Есть узкие врата, ведущие в Жизнь, которые находят немногие. И есть широкие врата, ведущие в погибель, которыми идут многие (Мф 7:13–14/ Лк 13:24).

В настоящем Израиль напоминает поле, на котором пшеница перемешана с плевелами. Однако наступит день суда и разделения (Мф 13:24–30, 3643)^[643]

Израиль напоминает рыбу в сети, где есть и хорошая, и плохая рыба. Скоро сеть вытащат на берег и плохих рыб выбросят (Мф 13:47–50)^[644].

Хозяин дома придет и накажет недобросовестных рабов (Мф 24:45–51/Лк 12:4246)^[645].

Первые будут последними, а последние — первыми (Мф 19:30/Мк 10:31/ Лк 13:30).

Ниневия осудит это поколение, ибо она покаялась от проповеди Ионы, а здесь нечто большее, чем Иона (Мф 12:3941/Лк 11:29–32)^[646].

Это поколение будет похоже на человека, из которого сначала вышел нечистый дух, а потом в него вошли еще худшие духи (Мф 12:4345/Лк 11:24–26).

Люди, с которыми произошли трагедии, были не грешнее прочих. Однако если израильтяне не покаются, они все погибнут: их перебьют римские войска, или на них обвалятся здания (Лк 13:1–5).

Если дерево не принесет в этот год плода, его срубят (Лк 13:6–9).

На мессианском пире те, кто попытается занять места получше, будут унижены (Лк 14:7–11)^[647].

На грядущем великом свадебном пире приглашенные оказались недостойны (Мф 22:1–14/Лк 14:15–24/Фома 64).

Израильтяне будут подобны птенцам, оставшимся без матери, незащищенным в огне (Мф 23:37/Лк 13:34)^[648].

ГОСПОДЬ оставит Храм, предоставив его, незащищенного, своей участи (Мф 23:38/Лк 13:35)^[649].

Как потоп погубил современников Ноя, так погибнет и это поколение (Мф 24:37–39/Лк 17:26–27).

Как жену Лота неожиданно застиг суд, так неожиданно застигнет суд и это поколение (Лк 17:32).

Будут глупые девы, неготовые к приходу жениха (Мф 25:1–13).

Будут глупые рабы, прячущие талант в землю или завертывающие его в платок (Мф 25:14–30/Лк 19:11–27)^[650].

Будут упрямые подданные, которым придется расплатиться, когда законный царь явится царствовать (Лк 19:14, 27).

Будут не только овцы, но и козлы (Мф 25:31–46).

На это поколение придет вся праведная кровь, пролитая на земле, от крови Авеля до крови Захарии; все это придет на это поколение (Мф 23:35/Лк 11:51).

Храм будет разрушен и, возможно, восстановлен (Мк 14:58/Мф 26:61; ср. Мк 13:2/Мф 24:2/Лк 21:6 и т.д.; Лк 19:43сл.; Мк 15:29/Мф 27:40; Фома 71; ср. Деян 6:14).

Если не слушают Моисея и пророков, то если бы кто и из мертвых воскрес, не поверят (Лк 16:31).

Этот список предупреждений и угроз внушителен по любым меркам. Конечно, мне немедленно возразят: аутентичность всех этих слов (или большинства из них) давно отвергнута новозаветной наукой. Однако все не так просто. Различные исследователи приводят доводы в пользу аутентичности тех или иных групп речений, — они встречаются в материалах тройной традиции, Q, особых материалах Мф и Лк, а также Евангелии от Фомы, — и вопрос, вопреки утверждениям некоторых ученых, рано считать решенным. В предлагаемой же мной парадигме мы избегаем допущений и следуем лишь обычным требованиям: как можно проще собрать данные и затем прояснить дальнейшие вопросы. Моя мысль довольно проста. Если перед народом Иисус представал как «пророк речи», то такого рода речения (или большинство из них) абсолютно естественны и даже прогнозируемы. В призвание и роль пророка входит объявить Израилю, что избранный тем путь ведет к бедствию. Если Иисус ничего подобного не говорил, непонятно, почему его считали пророком^[651].

Более того, эти речения относятся к классическому пророческому типу. Избегая неверного их понимания как указаний на конец нашего пространственно-временного континуума^[652], мы можем постулировать: они предрекают конец нынешнему народу израильскому, если тот не покается. В печальной, благородной и глубоко еврейской традиции Илии, Иеремии и Иоанна Крестителя Иисус возвещал грядущий суд Бога Израилева на Свой народ, — суд, который можно осмыслить лишь в богословских категориях. В центре катастрофы будет разрушение Храма. (Создается впечатление, что Иисуса неслучайно обвиняют в том, что он — самарянин^[653]. Ведь самаряне были известны своей оппозицией Иерусалимскому Храму, и Иисус, высказываясь против него, рисковал быть причисленным к их числу, — хотя Храм обличали и другие, например, ессеи.) Строго говоря, необязательно было быть пророком, чтобы понимать: если израильтяне не изменят своего отношения к Риму, им грозит бедствие^[654]. Иисус, похоже, предостерегал против лжепророков, которые, подобно противникам Иеремии, советовали народу уповать на Храм^[655], или, подобно противникам Михея, сына Иемвлая, советовали сражаться и сопротивляться в расчете на победу. Иисус, как и Михей, видел всех израильтян, рассеянных по горам, как овец, у которых нет пастыря, и интерпретировал этот грядущий суд не как случайность или несчастливое политическое событие, но как гнев ГОСПОДА на Свой народ. Именно это отличает пророка от политолога^[656]. «Если с зеленеющим деревом это делают, то с сухим что будет?»^[657] Иерусалим — город, убивающий пророков и камнями побивающий посланных к нему; Иисус приходит как последний в череде пророков^[658], ожидая участь не лучшую (даже худшую!), чем его предшественники. Учитывая обычную судьбу пророков, нас не должно удивлять и предостережение Иисусом своей гибели.

Можно заключить, что, взятые в совокупности, факты указывают в одном направлении: обычная деятельность Иисуса — это деятельность пророка, в смысле возвещения израильтянам срочной Вести от избравшего их Бога.

Как мы уже говорили, Иисус не только выступал с грозными предупреждениями, но и радушно принимал тех, кто внял его Вести. Он собрал вокруг себя разношерстную компанию людей, откликнувшихся на его проповедь. И это входило в его пророческое служение. Общий же

эффект очевиден. Люди в целом считали его великим пророком, подобным пророкам древности, возвещающим Израилю близкий суд и оправдание. Они видели, что в его Вести его собственная личность играет ключевую роль.

Пересказу Иисусом израильской истории и его пророческому возвещению Суда четко соответствует другая сторона его пророческой деятельности. Эта сторона связана с его действиями. Мы видим здесь два особенно важных элемента — те, что Кроссан определяет как «магия и трапеза» (Magic and Meal). О братских трапезах Иисуса мы подробнее поговорим в [главе 9](#), когда будем разбирать переосмысление им символов израильской жизни. В настоящий же момент обратим свое внимание на то, что Кроссан предпочитает называть «магией», более традиционные экзегеты — «чудесами», а я — «деяниями силы» (mighty works).

(iv) Сильный в деле

(a) Введение

Нынешний «третий поиск» был свидетелем своего рода тихой революции в отношении к «деяниям силы», которые Иисус, как сообщалось, совершал [\[659\]](#).

- *Докритическое прочтение Библии* считало их не только реальными событиями, но и важным свидетельством «божественности» Иисуса.
- *Старый либерализм*, восходящий по крайней мере к XVIII веку (особенно — Юму), в «чудеса» не верил. Во всяком случае, он полагал, что нет достаточных причин в них верить. Отсюда получалось, что Иисус едва ли мог творить «чудеса» и, возможно, «божественным» не был.

Оба рассуждения нелогичны. Ведь наиболее прямые новозаветные утверждения о Воплощении, — они содержатся у Павла, — к «деяниям силы» ни малейшего отношения не имеют. В то же время евангельские рассказы о «деяниях силы» обычно приводятся не с целью «доказательства» «божественности» Иисуса. Поэтому, если мы хотим обсуждать деяния Иисуса серьезно, эти старые предпосылки следует отбросить.

Более глубокие современные исследования пришли к выводу: существующие факты можно объяснить, только допустив, что Иисус совершал деяния, которые тогда не поддавались (возможно, и сейчас не поддаются) «натуралистическому» объяснению, — да позволят мне на минуту воспользоваться этой терминологией [\[660\]](#). Сразу оговорюсь: я вовсе не за то, чтобы искать такого рода объяснения (например, редуccionистские). Конечно, даже не веря в «чудеса», можно удовлетворительно объяснить многие рассказы об исцелениях (ссылкой на «психосоматику») и «природные чудеса» (ссылкой на «мифы»). Однако необходимо понимать: современники Иисуса (не только его ученики) верили, что он обладает удивительными способностями. Церковь не выдумала обвинение, что в Иисусе был Вельзевул, но такого рода обвинения выдвигаются лишь для объяснения некоего необычного феномена [\[661\]](#).

В методологическом плане благоразумно воздержаться от поспешных суждений о том, что в нашем пространственно-временном континууме возможно, а что невозможно [\[662\]](#). Есть многое на свете, что и не снилось постпросвещенческим мудрецам. Люди, которые живут и работают в областях, менее затронутых Юмом, Лессингом и Трельчем, это знают хорошо. Разумеется, я не отрицаю существования легковерия и доверчивости, невежества и самообмана. Я не отрицаю и

того, что, когда евангелисты создавали свои повествования об Иисусе (например, о его необычных деяниях), они компоновали материал в своих богословских интересах, вводили ветхозаветные цитаты и т. д. Я также не предлагаю, отбросив юмовские представления о чудесах, принять мировоззрение, где (обычно отсутствующий?) Бог довольно произвольно и иррационально вмешивается в мир. Таким образом, воздержание от суждения — не попытка (наказуемая!) протащить под видом нейтральности старомодный «супранатурализм», а — для иные апологеты — консерваторы, — с мыслями не об Иисусе, а о том, как доказать с помощью чудес «истинность» Библии. Ведь результаты нашего (как и любого другого важного) исследования могут поставить под сомнение базовые мировоззрения. Как же можно априорно исходить из единственной возможности какого-то конкретного мировоззрения! Это была бы подмена доказательств исходной посылкой, желание слушать лишь эхо собственных голосов.

Сами понятия «чудо»/«естественное»/«сверхъестественное» предполагают мировоззрения совершенно иные, чем у галилейских крестьян I века. Какие слова использовали евангелисты?

- *paradoxa* — «то, что бывает против обычного ожидания», «неожиданное».
- *dunamis* — «проявления силы/могущества».
- *terata* — «знаки», «знамения».
- *semeia* — «знаки», «знамения».
- *thaumasia* — «удивительные дела». Встречается только в Мф 21:15 и ближе всего подходит к нашему слову «чудо».

Общая особенность этих слов: они не предполагают вмешательство из другого мира или пространства. Они обозначают событие в *этом* мире — событие неожиданное и говорящее об активном присутствии и действии некой (не посторонней к нашей вселенной) силы, власти. Они хорошо описывают впечатление, производимое Иисусом на современников: перед ними — неожиданный феномен, пророк, который, как кажется, ставит под сомнение национальную надежду, но при этом возвещает Царство Бога Израилева. Этого не ждали, но в этом звучит нота исполнения чаяний.

Напротив, слово «чудо» (miracle) ассоциируется с двумя совершенно разными вопросами. Эти вопросы разрабатывались, например, в эпоху Просвещения.

- Существует ли в мироздании «сверхъестественное» измерение?
- Существует ли истинная религия, и если да, то какая религия — истинная?

Некоторые люди отвечали на первый из этих вопросов: «Да», — а на второй: «Да, христианство». В данной схеме «чудеса» Иисуса «доказывают», что есть Бог, который «вмешивается» в мир. Как мы уже сказали, Юм со своими последователями повернул вопрос иначе: «чудес» не бывает (по крайней мере их нельзя доказать), — значит ли это, что все религии (включая христианство) ошибочны, а Библия говорит неправду? На такой поворот люди, не желавшие расставаться с традицией, реагировали по-разному: одни приняли «христианство без чудес», а другие усилили антикритическую реакцию. В наше время обе эти возможности выглядят неудачными. Почти все серьезные историки (не говоря уже о массе остальных людей) считают, что Иисус совершал исцеления и другие поразительные дела, не имевшие очевидного естественного объяснения. На месте не стояла и христианская апологетика: уже не считается, что «чудеса» многое «доказывают». Гораздо важнее — намерение и смысл. Что Иисус, по его собственному мнению, делал? Почему он это делал? Что это значило для участников событий и тех, кто передавал предания о них?

Последний из этих вопросов ставит новый вопрос: какой вклад внесла традиция в рассказы об Иисусовых деяниях силы? Мнения ученых разделились. Одни думают, что послепасхальная община выдумала рассказы, где Иисус похож на эллинистического чудотворца. Другие считают, что послепасхальная община смягчила предания, где Иисус напоминал мага. Эти две теории до некоторой степени нейтрализуют друг друга. Заметим: в Евангелиях, как они до нас дошли, деяния силы никоим образом не выпячиваются на фоне всего повествования, — чего следовало бы ожидать, выйди они из-под пера творцов историй про героя-чудотворца эллинистического типа^[663]. Напротив, они очень естественно вписываются в общий контекст служения Иисуса. У нас нет возможности четко провести разграничительную черту, отделив деяния силы от остального материала и затем, возможно, объявив их поздней вставкой. Конечно, как мы вскоре увидим, теоретически нельзя отвести возможность, что наши источники тщательно исключили все «магические» элементы. (Хотя тогда трудно понять, почему они заодно не исключили самый опасный материал — обвинение в черной магии. А ведь этот материал занимает видное место у всех синоптиков!^[664]) Однако куда вероятнее, что в историческом плане «чудодействия Иисуса не соответствуют никакой известной модели»^[665]. Они, впрочем, вполне гармонично сочетаются с нашей моделью «Иисус-пророк».

Ребром стоит такой важный вопрос: были ли деяния Иисуса в каком-то смысле «магией»? О различии между чудом и магией в последнее время много писали, иногда приводя развернутую аргументацию^[666]. Можно выделить два довольно разных подхода.

- *Первый подход*: найти более или менее нейтральные критерии. Например, можно сказать, что чудо — это милость Божья, а магия — попытка человека манипулировать божественными или квазибожественными силами. Исходя из этого, можно предположить, что Иисус магией не занимался. Другой вариант: он занимался магией, но свидетельства этого Церковь тщательно сокрыла^[667]. Макмаллен предложил такой, как будто, нейтральный критерий: чудо дает благотворные результаты, а магия — злоторные^[668]. Однако так можно быстро придти к совсем иному подходу, отстаиваемому, например, Кроссаном.

- *Второй подход*: «магия для религии — то же, что разбой для политической борьбы»^[669]. Здесь Кроссан следует Роберту Гранту и некоторым другим исследователям. В конце концов кому судить, насколько благотворен тот или иной акт? Кому, решать, что перед нами — милость Божья или результат тайных (и, возможно, обманных) темных искусств? Кроссан довольно резко критикует нежелание признать: Иисус, подобно еврейским харизматикам Хони и Ханине, пророкам Илии и Елисею, — был в каком-то смысле «магом». Магия — это «подрывная, неофициальная, несанкционированная и часто простонародная религия»; магия — это «то, что любая социально-религиозная власть называет своей девиантной тенью»^[670]. Иными словами, Кроссан трактует «магию» в широком смысле, включая в это понятие все деяния силы, совершаемые вне официального контекста.

Так мы несколько прояснили вопрос, необязательно соглашаясь со всеми выводами Кроссана. На мой взгляд, свидетельства довольно однозначны: Иисус совершал деяния силы; из-за этих деяний его обвинили в том, что он — маг, и в нем бес^[671]. Однако что *означает* это обвинение? Оно не в последнюю очередь означает то, что Иисуса считали серьезной угрозой социальному, культурному и религиозному миру его дней. Вся его деятельность ставила сложный вопрос, аналогичный тому, что сам Иисус задал об Иоанне Крестителе^[672]. Что это? Новое действие самого ГОСПОДА, Бога Израилева в истории Своего народа? Или Иисус —

отъявленный обманщик, сбивающий народ с пути? Несомненно, действия Иисуса, как и действия Иоанна Крестителя, отчасти носили подрывной характер. Однако, как бы мы ни классифицировали *технику* его действий, относительно их *социального и религиозного значения* сомнений нет. Иисус выходил за рамки системы. Его поступки не были официально санкционированы. Если это входит в определение «магии», то Иисус — только в таком широком смысле! — был магом.

Таким образом, мы не можем сказать: деяния силы — не магия, а значит, «чудеса», — и на этом успокоиться. Мы также не можем сказать: деяния силы — «магия» в одном конкретном смысле, а значит, Иисуса можно считать одним из многих (еврейских и языческих) чудотворцев^[673]. Мне кажется, деяния силы обладают той тревожной неоднозначностью, что характерна для всей деятельности Иисуса. Либо через него начинается долгожданное время освобождения, возвращения из плена, Царства Бога Израилева, либо он сбивает народ с пути, побуждает его предать свое подлинное призвание. Наш современный вопрос (магия или чудо?) отражает вопрос, который задавали себе современники Иисуса. Его не решишь с помощью параллелей из истории религии. Хотя есть отдельные пассажи, где Иисус использует техники, предположительно имеющие параллель в некоторых магических практиках^[674], большей частью его действия отличаются от современных ему аналогов как еврейских, так и языческих^[675].

С точки зрения современника–последователя Иисуса, эти деяния силы находят объяснение в контексте всей Вести Иисуса: они — знак того, что приходит Царство Бога Израилева. Человек, не желающий, чтобы Царство приходило подобным образом, или не желающий, чтобы оно вообще приходило, мог счесть данные события опасными и подрывными — «магией». Как же решать? Очевидно, что более тщательное изучение самих деяний силы делу не поможет. Оставалось одно — всмотреться в другие поступки и слова странного пророка. Здесь современники Иисуса, подобно современным историкам, должны были обратить внимание на то, какие Иисус рассказывал истории и как Он относился к национальным символам. Мы увидим, что именно так они и поступали.

(б) «Деяния силы»: интерпретация

Судя по всему, некоторые евреи I века считали Иисусовы деяния силы знаком долгожданного исполнения пророчеств^[676]. Они вполне могли воспринимать большинство совершенных Иисусом исцелений (если не все исцеления), — т. е. основную часть деяний силы, — как восстановление принадлежности людей к израильскому обществу, из которого они, вследствие болезни, были исключены как ритуально нечистые. Исцеления играют во многом ту же роль, что и приглашение грешников. Иисус почти наверняка мыслил именно в этом ключе. Он никогда не совершал деяния силы просто, чтобы поразить воображение. Он считал, что через них (в том числе) начинается суверенное и исцеляющее владычество Бога Израилева.

Теперь кратко, в порядке изучения пророческой деятельности Иисуса, рассмотрим соответствующие элементы традиции. Как современники смотрели на Иисуса?

Кумранские тексты показывают: по крайней мере в некоторых еврейских кругах увечный не мог быть полноправным членом общины^[677]. Мало того, что такой еврей — слепой, глухой, немой или хромым — страдал физически, он также был запятнан, он не мог быть полноправным израильтянином^[678]. Трудно сказать, насколько далеко современное Иисусу еврейское общество заходило в этих ограничениях. По крайней мере в Кумране к этому относились очень строго. Это означает, что на Иисусовы чудеса исцеления смотрели как на дарование «шалом»,

целостности тем, у кого их не было. Это не только излечение от физического недуга, но и возобновленная принадлежность к народу ГОСПОДА.

Многие люди, исцеленные Иисусом, попадали в одну из запрещенных категорий. Это слепые^[679], глухие и немые^[680]. Это прокаженные, которые не только считались ритуально нечистыми, но и подвергались социальному ostracismу^[681]. Это женщина с кровотечением, делавшим нечистой не только ее, но и всех и все, к чему она притрагивалась^[682]. Это «скорченная» женщина, «которую сатана восемнадцать лет держал связанной»^[683]. Казалось бы, прикосновение Иисуса к мертвым и воскрешение их должно было сделать ритуально нечистым его самого! Но оно возвращало их в израильское общество^[684]. Также его чудеса, совершенные для язычников^[685] и самарянина^[686], свидетельствуют о включении в народ ГОСПОДА тех, кто ранее в него не входил.

Эти исцеления не просто приносили людям физическое здоровье и обновленное чувство принадлежности к общине (в контексте куда менее индивидуалистического общества, чем современное западное)^[687], но и заново делали их членами народа Бога Израилева. Другими словами, углубившись в смысл Иисусовых исцелений, его современники могли осознать их как часть его служения, в частности, его радушного приветствия, сопровождавшего проповедь о Царстве. Они могли осознать их и как часть подрывной деятельности, сулившей ему неприятности... Израильтяне ждали от Бога оправдания. И вот оно — уже в настоящем входит в жизнь исцеленных. Они возвращены в общину, — как те псалмопевцы, что начинали с плача и кончали благодарением^[688]. В соответствии с древним пророчеством, Иисусовы деяния силы собирали общину «всего Израиля»^[689]. Они были теснейшим образом связаны с великим благословением возобновленного Завета — прощением грехов^[690].

Среди других знаков возобновления Завета — умножение хлебов в пустыне и укрощение бури, которые напоминают об исходе^[691]. В негативном смысле это возобновление означает суд над народом: притча в Лк 13:6–9 (о смоковнице, не приносящей плода) становится инсценированной притчей в Мф 21:18–20/Мк 11:12–25, где явно символизирует то же, что и акция в Храме — близкое осуждение нераскаявшихся израильтян^[692]. Редакторские ремарки евангелистов иногда подчеркивают, что для евреев I века главное в деяниях силы — не сверхъестественное проявление силы как таковое, но властный приход Бога Израилева, чтобы спасти и исцелять, делать для этих конкретных людей то, что было обещано (как думали) всему народу. «Они прославляли Бога Израилева», — пишет Матфей^[693]. Деяния силы — важная часть наступления Царства^[694].

Можно считать, что в них в жизнь людей врывается новый порядок, задуманный Богом—Творцом. И в чудесах исцеления, и в некоторых других действиях Иисуса мы порой улавливаем нечто большее, чем просто восстановление Израиля. Как мы уже говорили (см. *NTPG*), Израиль считал себя стержнем замыслов Божьих обо всем мире; восстановление Израиля означает восстановление всего творения^[695]. Неудивительно, что Евангелия содержат эхо странных событий, где Иисус проявляет власть над природой, устанавливая гармонию в ней и между ней и спасительным замыслом Божьим, — гармонию, ранее проявлявшуюся лишь при таких необычных событиях, как переход через Красное море. Чудесный улов рыбы^[696], укрощение бури, насыщение людей в пустыне и даже (в негативном смысле) проклятие смоковницы — все это сюда относится. Относится сюда и воскресение, но оно ставит целый ряд вопросов, о которых надо говорить отдельно^[697]. Во всех этих случаях евреи I века должны были усмотреть восстановление творения — восстановление, которое, как ожидалось, произойдет, когда Бог воцарится и оправдает Израиль.

Разумеется, историческая достоверность тех или иных вышеупомянутых эпизодов может быть поставлена под сомнение. В мои планы не входит рассматривать достоверность каждого из них по отдельности^[698]. Вместо этого я предлагаю следующее.

1) В то, что Иисус совершал какие-то удивительные «деяния силы», верят очень многие исследователи. Современные работы показывают как минимум, что это считали фактом современники Иисуса — и друзья, и враги. Естественнее всего предположить: они так считали более или менее небезосновательно.

2) Интерпретации вышеуказанного рода наверняка возникали не только в послепасхальной общине или у евангелистов, но и у очевидцев и первых рассказчиков.

3) Таким образом, тема исполнения пророчеств — не поздняя богословская рефлексия. Об исполнении пророчеств евреи задумывались, глядя на Иисуса и его пророческую деятельность. Они приходили к мысли, что Иисус обещает великое Исполнение, великое Обновление — время, когда воцарится Бог Израилев.

Как мы покажем далее, «деяния силы» — не изолированная тема в служении Иисуса.

- Они принадлежат Рассказу.
- Они занимают свое место в контексте «веры»^[699], оказывающейся признанием того, что в Иисусе и через Иисуса действует Бог Израилев.
- Они ставят вопрос о власти и статусе Иисуса^[700].
- Они порождают споры, ибо деятельность Иисуса ставит под сомнение символы еврейского мировоззрения^[701].
- Они, видимо, представляют собой важную часть того, что Иисус называет наступлением Царства. В частности, одерживается победа над сатаной (обвинителем). Например, экзорцизмы^[702] — не просто исцеления, и объяснять их путем рационалистического редукционизма неадекватно. Иисус и евангелисты видят в них нечто более глубокое — схватку с сатаной, самую серьезную его битву. (Конфронтация не ограничивалась полемикой с еврейскими традиционалистами!) В контексте еврейского мировоззрения I века (которое Иисус разделял) эта вера легко объяснима. Экзорцизмы тем интереснее, что они, с одной стороны, не входили в тогдашние еврейские чаяния об исцелении и избавлении, связанном с приходом Царства, и не предсказывались в Ветхом Завете, а с другой стороны, не играли существенной роли в жизни ранней Церкви. Используя критерий, основанный на различии, получаем: экзорцизмы — часть битвы, в которой участвовал только Иисус. Насколько можно судить, он считал, что сражается с реальным врагом. Экзорцизмы/исцеления тех, чье состояние вызвано сатаной, были для него знаком, что он постепенно побеждает. «Если я перстом Божиим изгоняю бесов, то, конечно, достигло до вас Царство Божье»^[703].

Рассмотрим повнимательнее один конкретный пассаж, *Мк 5:1–20* *пар.* Евангелисты уделяют много места исцелению Иисусом человека, в котором был легион бесов. Эти бесы вышли из одержимого и вошли в стадо свиней, которое затем ринулось в море и утонуло^[704]. В рассказе об этом случае есть ряд любопытных особенностей.

- Место действия — нееврейская сторона озера. Иисус находится *среди язычников*.
- Одержимый живет *на кладбище*. (Матфей говорит о двух одержимых.)
- Неподалеку пасут *свиней*.
- Бесы называют себя *«легионом»*.

Все эти особенности указывают в одном направлении: здесь очень важна тема ритуальной чистоты. Иисус окружен вещами и людьми, относящимися к врагам ГОСПОДА и Его народа. Изгнание бесов в море можно трактовать как символ того, что евреи желали бы нечистым римлянам. (По крайней мере в этом ключе мыслит Марк.) Поэтому обрисовывается следующая коннотация. Иисус борется с врагами народа ГОСПОДА. Однако враг — не Рим, а сатана и его полчище, пытающиеся заставить израильтян (чтобы закрыть им глаза на реальность) видеть своих врагов в римлянах. Что же делает Иисус? Он идет на территорию, считающуюся вражеской. Он, с еврейской точки зрения, вступает в соприкосновение со всяким язычеством, бесовством и нечистотой. И он одерживает победу над подлинным врагом, которую символизирует гибель свиней!.. Что и говорить, рассказ странный. Однако, судя по всему, мы верно указали подтекст, который в нем угадывался в I веке. Это говорит о ряде аспектов склада ума не только ранних христиан, но и самого Иисуса^[705].

Таким образом, в служении Иисуса деяния силы — не эффективное колдовство и не попытка увлечь за собой народ. Сами по себе они не говорят и не намекают, что Иисус «божественен». (Что бы это ни значило.) Они задуманы и воспринимались как знаки того физического прихода Царства Божьего и принятия в него людей, которое возвещал Иисус. Деяния силы неотъемлемы от остальной деятельности Иисуса; они (как и, например, притчи) — часть нешвенного хитона. Они уподобляют Иисуса по меньшей мере Илии и Елисею.

Так мы подходим к выводу. Иисус верил, что Бог призвал его пророчествовать, возвещать Его слово заблудшему народу израильскому и собирать (в соответствии с частичными прецедентами и параллелями) вокруг себя людей, которые станут подлинным народом ГОСПОДА.

Однако этим не все сказано. Есть много указаний, что он считал себя не просто одним пророком из многих и не просто Пророком, предреченным в Втор 18. Иисус видел в себе пророка, через деятельность которого достигнет кульминации израильская история.

5. Больше, чем пророк?

Как же воспринимали Иисуса крестьяне, видевшие и слышавшие его? Приведенные нами факты дают ответ: как *пророка*. Его слова и действия напоминали слова и действия других пророков того времени. Иисус и сам считал путь пророка своим *призванием*. Ничуть не будет анахронизмом заметить: он бы не действовал таким образом, если бы не был убежден, что к этому его призвал Бог Израилев^[706]. Его деятельность отчасти походила на деятельность других «пророков–вождей» периода Второго Храма. Уже одно это дает возможность объяснить многие события его жизни, включая распятие. Ведь и остальные «пророки–вожди» обращались к рассказу об израильской истории, намекая, что эта история достигнет кульминации с их деятельностью. И они по веским и понятным причинам вступали в острый конфликт с властями.

Наш вывод: внешняя сторона личности Иисуса — пророк. Это само по себе способно по крайней мере наметить объяснение многих фактов его служения. Однако мы не можем на этом остановиться. Едва ли ранняя Церковь выдумала речение, в котором Иоанн Креститель — «больше, чем пророк»^[707]. Но если это сказано о Крестителе, то что же тогда говорить об Иисусе? Конечно, некоторые, недолго думая, перепрыгнут к никейской христологии в чистом виде. Им придется (и не в последний раз) сдерживать себя. Негоже старшему брату (ортодоксии) ставить условия возвращения младшего (истории). Но вопросы «кто же это?» или, по крайней мере, «кем он себя считает?» не уходят. Проблема выходит на поверхность в вопросах, обращенных к ученикам в Кесарии Филипповой. Ученики приходят к мысли, что Иисус больше,

чем пророк.

Но нам придется немного обождать. Прежде тайны — Рассказ. Этот Рассказ (точнее, рассказы) четко указывает: Иисус не считал, что его миссия ограничена только его собственным поколением, одним звеном длинной и продолжающейся цепи. (Из описанных Иосифом Флавием «пророков–вождей» так вообще никто не считал.) Он думал, что его деятельность приводит израильскую историю к судьбоносной кульминации. Он верил, что через него приходит Царство Божье.

1. Введение

«Собирается дождь». Фраза достаточно ясная, но ее смысл (meaning) варьируется в зависимости от контекста^[708]. Контекст дает имплицитное повествование, и смысл утверждения зависит от той роли, которую он играет в дополнительных потенциальных повествованиях. Возьмем несколько примеров.

- *Мы едем на пикник.* Утверждение «собирается дождь» — часть имплицитного рассказа, грозящего обернуться маленькой трагедией вместо (как мы надеялись) маленькой комедии.
- *Мы живем в Восточной Африке, боимся очередной засухи и неурожая.* Утверждение «собирается дождь» — часть имплицитного рассказа, где предощущение трагедии уступает место ликованию.
- *Я еще три дня назад говорил, что сегодня пойдет дождь, но вы мне не поверили.* Утверждение «собирается дождь» — часть имплицитного рассказа, где мое умение предсказывать погоду находит оправдание, а ваш скептицизм оказывается посрамленным.
- *Мы — Илия и его слуга — на горе Кармил.* Утверждение «собирается дождь» вызывает в памяти целый богословский рассказ: ГОСПОДЬ — истинный Бог, и Илия — Его пророк^[709].

Во всех этих случаях утверждение «собирается дождь» необходимо услышать в контексте всего имплицитного сюжета, всего имплицитного повествования. Смысл слова — работа, которую оно выполняет в предложении. Смысл предложения — работа, которую оно выполняет в рассказе.^[710]

Нужду все это говорить вызывают лишь частые сомнения в самом принципе, — особенно со стороны авторов, которым претят мода на «рассказ» как категорию и представление о «метарассказах» как смысловом контексте действий и высказываний. Поскольку далее (гл. 6–8) я доказываю, что значительную часть Иисусова «учения» лучше понимать в категориях имплицитного (иногда — эксплицитного) рассказа, важно сразу прояснить некоторые общие моменты. О притчах Иисуса как об эксплицитных рассказах учеными было сказано немало. Но ведь и непритчевые высказывания Иисуса — тоже рассказы, эксплицитные или имплицитные. Последний факт не всегда понимают, что я и покажу в главах 6–7 — вместе с новой интерпретацией взглядов Иисуса на воцарение Бога Израилева.

В частности, я попытаюсь показать следующее.

1) Говоря о «Владычестве»/«Царстве» Бога Израилева, Иисус делал аллюзию на прекрасно знакомую ему и его слушателям фабулу.

2) Способ пересказа Иисусом этой знакомой истории ломал ее стереотипное восприятие. Это особенно хорошо видно в притчах, но и не только в них. Рассказ обретал новую форму.

Подобные имплицитные повествования достаточно хорошо знакомы нам по текстам приблизительно того же периода. Посмотрим, как один и тот же рассказ (прославление Израиля среди народов) может пересказываться диаметрально противоположными способами.

- *Иосиф Флавий* говорит, что Бог Израилев возвеличивает Веспасиана как мирового правителя^[711]. Таким образом, израильские Писания исполняются в языческом властителе, сам же Израиль наказывается за разбой.
- *Кумранский комментарий на книгу Аввакума* сообщает: «Бог не уничтожит народ Свой

руками чужеземцев; в руки избранника Своего Бог отдаст суд над всеми народами»^[712]. С точки зрения автора, избранное меньшинство (кучка сектантов) - истинный Израиль, остальная же часть народа и язычники — *massa damnata*.

В обоих случаях ключевую роль играет контекст общего смысла. Читатели/слушатели знакомы с нормальным видом (мета)рассказа и отмечают наличие вариации. Можно не сомневаться, что в революционных движениях и движениях обновления такие пересказы национальной истории были очень важны. Пророки обещали своим последователям, что расступятся воды Иордана, или падут стены Иерусалима; люди шли за ними, чая нового Иисуса (Навина) и нового Завоевания^[713].

Неудивительно, что Иисус тоже во время своей пророческой деятельности пересказывал (эксплицитно и имплицитно) израильскую историю. Отказывающиеся это видеть, в конечном счете, отказываются мыслить исторически^[714].

Неудивительно и то, что Иисус ставил себя, вестника Царства, в центр пересмотренного повествования. (Вспомним других «пророков-вождей».) Подобно некоторым (примерно современным ему) деятелям, он верил: Бог призвал его возглавить движение израильского обновления и спасения. Воцаряется истинный Бог Израилев, — Иисус же считает себя Его истинным пророком^[715]. Хотя это утверждение было смелым, — большинство людей, выступавших с ним, долго не прожили, — оно не отличалось одиозностью и непостижимостью. Наоборот! Как раз из-за его прозрачности пророки и встречали скорую смерть.

В этой и последующих главах я буду поэтапно развивать следующий аргумент.

1) *Глава 6.* Весть Иисуса о Царстве делала аллюзию на историю и судьбу Израиля. Иисус говорил, что быстро приближается кульминация этой истории.

2) *Глава 7.* Иисусов Рассказ звал израильтян по-новому взглянуть на то, что значит быть богоизбранным народом.

3) *Глава 8.* Рассказ достигает великого завершения: нераскаявшиеся будут осуждены, а последовавшие истинным путем — оправданы.

4) *Глава 9.* Рассказ предполагает переосмысление традиционных символов Израиля. В этом многие усматривали, — типичная реакция на новации такого рода, — предательство. Соответственно, у Иисуса возник конфликт с людьми, планы (официальные и неофициальные) которых были иными, чем у него.

5) *Глава 10.* Пересказ истории на новый лад и переосмысление символов выдавали наличие у Иисуса необычных ответов на ключевые мировоззренческие вопросы. При этом за конфликтом программ Иисус усматривал великую битву, столкновение с подлинным Врагом. Он считал, что победа над этим Врагом ознаменует приход Царства Божьего.

Одним словом, Иисусова Весть о Царстве — новая вариация базового израильского мировоззрения. Ее элементы, исследуемые нами в части II, — не стадии или разрозненные темы служения Иисуса, а своего рода линзы. Если мы хотим увидеть с их помощью подлинную картину, линзы надо тщательно почистить и правильно скрепить. В процессе работы перед нами все с большей и большей ясностью будет открываться *склад ума* Иисуса — его вариация израильского мировоззрения, его подрыв альтернативных интерпретаций.

Подчеркнем, что Рассказ Иисуса, при всех своих новых символах и ответах, четко вписывается в общую модель пересказов ключевого израильского повествования в эпоху Второго Храма^[716]. Не только Иисус предлагал новый подход к символам и вопросам. Возьмем хотя бы Иоанна Крестителя. Он предлагал людям очиститься через омовение в иорданских водах и предупреждал, что происхождение от Авраама не спасет на приближающемся Суде. Или уже

упоминавшееся поразительное переосмысление израильского метарассказа Иосифом Флавием: Храм лежит в руинах, Веспасиана ГОСПОДЬ поставил владыкой в Риме, — и все это как исполнение пророчеств! Некоторые современные ученые выстроили концепции, в которых у Иисуса не было конфликта со своими еврейскими собратьями. Что у них получилось?

- *Джекоб Ньюзнерг*: еврей Иисус основывает религию, которая, в общем-то, к иудаизму ни малейшего отношения не имеет.
- *Бёртон Мэк*: Иудаизм Иисуса был поверхностным, а склад ума — смесью кинической и протогностической мудрости.
- *Хайям Маккоби, Эллис Ривкин*: еврейство Иисуса было столь глубоким, что между ним и фарисеями не возникало больших споров.

На мой взгляд, исторический анализ дает более сложную картину: Иисус занимался типично еврейским подрывным пересказом базового еврейского рассказа и переосмыслял различные элементы еврейского мировоззрения.

Можно отчасти предвосхитить завершение части II и обрисовать в общих чертах возникающую картину. Иисус говорил, что наступает долгожданное Царство Бога Израилева, но наступает не так, как ожидалось. Возвращение из плена, победа над злом, возвращение ГОСПОДА на Сион — все это происходит, но происходит иначе, чем думали израильтяне. Время Восстановления близко, и все приглашаются радоваться ему и участвовать в нем; однако при этом израильтяне предупреждаются: их нынешние попытки приблизить Царство контрпродуктивны и ведут к великому национальному бедствию. Поэтому им необходимо изменить понимание того, каким подобает быть Израилю, и занять верное место в разворачивающейся драме. Иисус уверял израильтян: если они его послушаются, то в великий День будут оправданы. В ходе всего этого Иисус вел битву с подлинным врагом, сатаной, — т. е. иную битву и с иным врагом, чем предполагал Израиль. Конфликты, вызванные его Вестью, — неизбежное проявление этой битвы, которая достигает кульминации в событиях, затрагивающих Иисуса и Храм.

Следует отметить: большую часть сказанного можно отнести не только к Иисусу, но и к другим «пророкам-вождям». Ничто из этого не неуместно в Палестине I века, ничто не отдает поздней «христианской» точкой зрения, спроецированной на времена Иисуса.

Можно было бы начать непосредственно с того места, где мы были в части III (*NTPG*), и рассмотреть, как Иисус брал современные ему еврейские рассказы (см. *NTPG* гл. 8) и ломал стереотипы. Однако существуют три проблемы, на которых придется остановиться.

1) Характер еврейских рассказов о Царстве часто понимают неверно. Поэтому мы снова кратко сформулируем исторический подход.

2) Ранние христиане продолжали говорить о «Царстве Божьем» и действовали соответствующим образом. Однако возникает впечатление, что в это понятие они вкладывали смысл во многом иной, чем иудаизм I века. Может быть, они просто взяли лозунг и включили его в совершенно другой Рассказ?

3) Научные и популярные авторы XX века много писали о Царстве Божьем в проповеди Иисуса. Поэтому без предварительных разъяснений не обойтись.

Во всех трех случаях есть и преемственность, и разрыв.

1) Нет сомнений, что в понятие «Царство Божье» Иисус вкладывал смысл *не полностью* иной, чем его современники. Иначе его поведение было бы весьма одиозно и даже злонамеренно (во всяком случае — непонятно). (См. в [Приложении](#) различные случаи употребления понятия.)

2) У нас нет априорных оснований полагать, что ранняя Церковь *абсолютно* не поняла, что имел в виду Иисус под «Царством Божиим». Конечно, изменение ситуации неизбежно наводит на мысль о некотором разрыве преемственности. Но логично ожидать, что этот разрыв был неполным.

3) Также маловероятно, что *полностью* ошибаются *все* современные экзегеты. Мы не вправе сбросить со счетов серьезные научные дебаты и вернуться к источникам с таким видом, словно за последнее столетие ничего ценного сказано не было.

Поэтому, прежде чем с головой погрузиться в сами Евангелия, познакомимся с этими тремя контекстами смысла. Учитывая наши предыдущие анализы, это не займет много времени^[717].

2. Контексты

(i) Еврейская надежда

(a) Эсхатология

Как же евреи I века использовали понятие «Царство Божье»? В первую очередь уясним: для них оно было связано с израильскими надеждами и чаяниями. Оно не было ни расплывчатой фразой, ни шифром с общей религиозной аурой. Не имело и прямого отношения к загробной жизни. В христианском мире распространилось такое ошибочное понимание: «Царство Небесное» (благочестивый парафраз выражения «Царство Божье») — это «такое место (небеса), куда попадают после смерти спасенные души»^[718]. Однако в мире Иисуса ничего подобного под Царством не имели в виду. Чем же было для этих евреев Царство? Оно было для них одним из способов говорить о воцарении Бога Израилева. Когда Бог Израилев воцарится, во всем мире, во всем нашем пространственно–временном континууме, будет наведен порядок. Именно такова еврейская эсхатология, которую я попытался описать в *NTPG*^[719].

Идею царствования/воцарения Бога Израилева нельзя понять без мученической жажды Израилем могущественного явления Божьего, владычества Божьего над миром, торжества Его воли. Многие еврейские современники Иисуса жили с таким Рассказом^[720]: ГОСПОДЬ, связанный с Израилем неразрывными узами Завета, по одному Ему ведомым причинам откладывал решающее вмешательство, хотя Его искренне взыскивали верующие. ГОСПОДЬ медлил выполнять замысел, о котором знали израильтяне. Поскольку ГОСПОДЬ — Бог всей земли, Ему, несомненно, угодно сдержать данные Израилю обещания и оправдать его перед лицом врагов, изменив, тем самым, мировой порядок.

Таким образом, выражение «Царство Божье» недвусмысленно несло в себе: *надежду* (на то, что ГОСПОДЬ вмешается в историю и оправдает Израиль), *вопрос* (почему Он медлит?) и *программу* (для бодрствующих — не пассивно ждать, но что-то делать для наступления этого Дня). Более того, идея воцарения ГОСПОДА довольно–таки революционным образом предполагала, что кое–кого понизят в статусе. Несомненно — Цезаря. Очень вероятно — Ирода. Вполне возможно — нынешний первосвященнический клан. Когда ГОСПОДЬ воцарится, Израилем будут править как надо — через угодных Ему правителей, которые будут отправлять правосудие в Израиле и судить народы.

Неудивительно, что мы видим (например, из текстов Иосифа Флавия): идея воцарения истинного Бога была связана с мечтой о священной революции^[721]. «Нет царя кроме Бога!» — вот какой лозунг воспламенял революционеров. Он давал им мужество делать немыслимое —

срывать орла с Храма и устраивать массовое и опасное собрание протеста против бесчинства, учиненного или угрожающего — со стороны невежественного правителя или императора с манией величия. Монотеизм и богоизбранность, два тесно связанные еврейские верования, создают Рассказ, рождающий великую надежду: Единый Бог есть Бог Израилев и скоро явит Себя как таковой. Израиль вернется из плена, зло (в частности, язычество и ложные формы иудаизма) будет побеждено^[722], ГОСПОДЬ вернется на Сион... Между тем приходилось платить большие налоги, тяжким трудом зарабатывать на хлеб и (если хватало времени и сил) соблюдать Тору^[723]. Субботы напоминали, что в конце нынешней «недели» израильской истории наступит день покоя, когда Израиль обретет мир и процветание. Во время праздников (особенно Пасхи) израильтяне справляли тот факт, что они — свободный народ Бога Промыслителя, навеки давшего им Землю и посрамляющего языческих тиранов. Символические деяния не давали забыть об этом Рассказе^[724]. Так, неделю за неделей и год за годом, израильтяне хранили живую память о том, как ГОСПОДЬ некогда явил Себя царем Израиля и всего мира. Так не умирала надежда на скорый приход Царства, осуществление Его воли на земле, как она (верили евреи) осуществляется на небе. Для еврейских крестьян 1-й половины I века Царство Божье означало грядущее оправдание Израиля, победу над язычниками, дар мира, справедливости и процветания. Не приходится удивляться, что когда приходил пророк с вестью о наступлении Царства и воцарении Бога Израилева, его жадно слушали. Именно этот рассказ они жаждали услышать. Точнее говоря, именно такую концовку рассказа, в котором они жили, они считали правильной и уместной. Основная структура рассказа (имевшего различные вариации) такова^[725]:

1) Первый Храм, построенный Соломоном, был местом, где благоволил обитать ГОСПОДЬ. Как некогда ГОСПОДЬ явил Свою славу в скинии, поставленной в пустыне, так Он сделал это в Храме Соломона^[726]. Псалмы, важная часть еврейской литургии, славили Бога Израилева как Господа всей земли, возжелавшего обитать в Иерусалимском Храме, откуда Он слышит молитвы людей и приходит к ним на помощь^[727];

2) Храм и царская власть были тесно связаны. Согласно преданиям, Давид, укрепляя власть, перенес в Иерусалим ковчег Завета и планировал построить Храм^[728]. Построил его Соломон. С этого времени сложилась модель, которую признавали последующие поколения, включая евреев I века: строитель Храма — истинный царь, и наоборот^[729];

3) Храмовая символика отражала убеждение, что Храм — центр не только физического мира, но и всего космоса. Соответственно, будучи местом обитания ГОСПОДА, Храм — точка, где встречаются небо и земля^[730];

4) Разрушение Храма вавилонянами было не только политической, но и религиозной катастрофой. Его можно было объяснить лишь тем, что ГОСПОДЬ оставил Храм на произвол судьбы. Шехина (Слава) отошла от него^[731], над давидической династией нависла угроза^[732], небеса и земля оказались разорванными, а богослужение — невозможным^[733];

5) Поэтому упования на *возвращение из плена* включали в себя надежду на *возвращение ГОСПОДА на Сион* и, соответственно, победу над злом (т. е. язычеством, олицетворяемым Вавилоном), восстановление Храма и истинной давидической монархии. Надежда жила во многом благодаря рассказам о прошлых деяниях ГОСПОДА, особенно об исходе из Египта. Как ГОСПОДЬ некогда был со Своим народом в пустыне, как Он стал обитать в Храме Соломоновом, так Он снова вернется и будет пребывать среди Израиля^[734].

Таким образом, когда современники Иисуса слышали о воцарении ГОСПОДА, они наверняка обращались мыслями к чаяниям:

- 1) Израиль вернется из плена;
- 2) ГОСПОДЬ вернется на Сион;
- 3) Соответственно, зло будет уничтожено.

Эти три момента формировали Метарассказ, имплицитный в разговорах о Царстве, и подпитывали надежду на восстановление Храма и дома Давидова. Отметим *цельность* всей картины. Снизить ее еврейскую специфику (например, с целью актуализации) можно лишь за счет утраты этой цельности, что чревато искажением каждого элемента и ошибочным толкованием соответствующих текстов.

Уяснив это, мы легко увидим, как символы и деятельность, связанные с Храмом, Торой, Землей и еврейской идентичностью, поддерживали и вдохновляли надежду^[735]. Хотя выражение «Царство Божье» обозначало не столько *место*, сколько *факт* воцарения Бога Израилева, оно напоминало и о Святой земле. Ведь ГОСПОДЬ обещал эту Землю Своему народу. Средоточие же Святой земли — Иерусалим, а средоточие Иерусалима — Храм. ГОСПОДЬ вернет благополучие Иерусалиму, между тем израильтяне должны как можно лучше исполнять заповеди Торы. (Относительно того, как именно исполнять эти заповеди, различные течения иудаизма (например, активно изучаемые сейчас учеными ессеи и фарисеи) нередко расходились во мнениях^[736].)

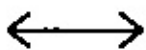
Этот сложный Метарассказ проливает свет на факты, которые иначе могут привести в недоумение. Скажем, часто отмечают, что в иудаизме Второго Храма не было единой четко очерченной системы «мессианских чаяний». Причина проста: эти чаяния были частью ожиданий более широкого плана, в рамках которых могли преломляться по-разному. Не следует думать, что раз тексты того времени относительно редко упоминают о мессианских фигурах, идея грядущего царя была неизвестна. Такие идеи — часть Метарассказа, аллюзии на который могли строиться многообразными и, на первый взгляд, совершенно непохожими способами^[737].

Необходимо подчеркнуть: те еврейские современники Иисуса, которые ожидали в ближайшем будущем великое Событие, *не* ожидали конца нашего пространственно-временного континуума^[738]. Со времен Швейцера многие буквалисты и/или фундаменталисты ошибочно приписывают эти чаяния Иисусу и другим евреям периода Второго Храма.

Хотя я уже не раз останавливался на данном вопросе, внесу дополнительные разъяснения.

Слово «эсхатология» требует осторожности^[739]. Его используют в самых разных смыслах. Из них можно выделить два, стоящих на противоположных полюсах.

«Эсхатология» – это «конец нашего пространственно-временного континуума». (Поскольку лично я считаю, что ни во что подобное евреи периода Второго Храма, включая Иисуса, не верили, некоторые коллеги обвинили меня в том, что я «отбросил эсхатологию».)



«Эсхатология» – это «точка зрения, согласно которой, наш мир радикально и глубоко испорчен или портит», и которая предлагает критику и решение»³. В этом смысле все крупные социальные реформаторы «эсхатологичны» (например, в буддизме), но это не означает, что они ждут скорого конца нашего пространственно-временного континуума. Кроссан говорит, что Иисус «эсхатологичен», наотрез отрицая его принадлежность к «апокалиптике». Кроссан также использует термин «мироотрицание» и доказывает, что Иисус придерживался строго неапокалиптической *сапиенциальной* эсхатологии.

На мой взгляд, наиболее важно вот какое различие. Ожидали ли евреи периода Второго Храма (включая Иисуса), что примерно в пределах поколения произойдет великое Событие, через которое и после которого мир (особенно израильский мир) коренным образом изменится? Более того, ожидали ли они, что это Событие будет кульминацией долгой и переменчивой истории Израиля, истории Завета? Или они этого не ожидали? Я думаю, что и они этого ожидали, и Иисус этого ожидал. Здесь я сильно расхожусь с Кроссаном, для которого «эсхатология», при всей остроте и специфике своей социальной критики, не предполагает наступления великого События, тем более — События, кульминационного в истории, и тем более — События, кульминационного в *израильской* истории.

Существующие возможности можно попробовать табулировать следующим образом^[741] (это не единственные возможности, но полный перечень дать невозможно):

1. Эсхатология как конец света, т. е. конец нашего пространственно–временного континуума;
2. Эсхатология как кульминация израильской истории, включающая конец нашего пространственно–временного континуума;
3. Эсхатология как кульминация израильской истории, предполагающая не конец нашего пространственно–временного континуума, а наступление *в нем* нового периода. Для описания подобных событий используется образный язык, — например, образ конца света. Это помогает передать значение происходящего;
4. Эсхатология как крупные события, не носящие кульминационный для какого–либо Рассказа характер. Для описания этих событий используется образный язык (конец мира);
5. Эсхатология как «горизонтальный» язык: *создается впечатление*, что используемые понятия обозначают движение вперед во времени, но *на самом деле* речь идет о возможности духовного «восхождения» к новому уровню существования;
6. Эсхатология как критика нынешнего мирового порядка, возможно, предлагающая какой–то новый порядок;
7. Эсхатология как критика нынешнего социально–политического уклада, возможно, предлагающая какие–то коррективы.

Кто из исследователей занимает какую из этих позиций?

№ 1 — *традиционный* подход.

№ 2 — на мой взгляд, эту позицию предпочел бы *Швейцер*.

№ 3 — эту позицию я сам подробно аргументировал в *NTPG*. Ее часто критикуют с разных сторон^[742].

№ 4 — сюда относится *Борг*, который считает, что Иисус предсказывал крупные политические события, если израильтяне не изменятся.

№ 5 — своего рода гностицизм, выраженный более или менее еврейским языком. Его отстаивал *Бултман*. У *Кроссана* есть оттенок № 5: отметим его благоволение к Евангелию от Фомы.

№№ 6–7 — комбинация этих позиций характерна для *Кроссана*, Он проводит четкое различие между ними и «апокалиптикой», под которой, как и «семинар по Иисусу», понимает № 1.

Плюсы № 3 довольно ясны.

Первое. Эта позиция сохраняет чувство срочности и неотложности, которое характерно для значительной части учения Иисуса^[743].

Второе. Эта позиция предполагает очень серьезное отношение к тому, что обозначают еврейские «апокалиптические» образы, которые, видимо, использовал Иисус. Начиная с пассажей типа Ис 13, мы видим такую картину: меркнущие или содрогающиеся солнце, луна и звезды обозначают не конец нашего пространственно–временного континуума, а серию катастрофических событий в нем. Даже за видением лежащих рядом льва и ягненка следует описание ситуации, где «нужно отправлять правосудие и защищать права бедных»^[744]

Итак, с одной стороны, данный подход нельзя обвинить в том, что он скатывается в проповедь вечных истин или обычную социальную критику. Сколь бы острой ни была социальная критика, ей нужно богословское измерение, — иначе она не верна еврейской эсхатологии. С другой стороны, мы не воскрешаем швейцеровские представления о конце пространственно–временного континуума. На мой взгляд, наша концепция перенимает сильные стороны и у теории Швейцера, и у теории «социальной критики», устраняя одновременно их слабые места^[745].

Подавляющее большинство евреев периода Второго Храма уповали на новый исход, рассматривая его как окончательное возвращение из плена. Они ждали кульминации Рассказа — великой битвы, освобождения, спасения и возвращения Израиля на Святую землю, прихода ГОСПОДА на Сион. Долгожданное наступление обещанной ГОСПОДОМ новой эпохи можно было образно описать как конец мира. Это не просто демонстрация некоего общего принципа (скажем, важности социальной справедливости), но кульминация истории Завета. Это не собрание абстрактных идей, но *Рассказ*^[746], — Рассказ, связанный с Царством Божьим даже тогда, когда само это выражение не встречается. Именно на фоне данного контекста необходимо рассматривать высказывания Иисуса о Царстве, владычестве Бога Израилева.

(б) Неапокалиптическое Царство ?

Совершенно иное понимание исторического контекста высказываний о Царстве недавно предложил Бёртон Мэк. Эту влиятельную в некоторых кругах концепцию также развивают «семинар по Иисусу» в целом и Доминик Кроссан, в частности. На мой взгляд, она совершенно ошибочна. Основываясь на мыслях, высказанных мной в главе 2, я попытаюсь это продемонстрировать^[747].

Упомянутые исследователи считают, что учение Иисуса нужно рассматривать в контексте не «апокалиптической» формы эсхатологических чаяний Израиля, а общей эллинистической культуры того времени, отраженной у некоторых языческих и эллинистических еврейских авторов. Вместо «апокалиптической» мысли мы имеем «сапиенциальную». Высказывания Иисуса не имеют отношения к специфически израильским надеждам и устремлениям, — скорее, они предлагают людям по–новому взглянуть на свою жизнь и социальную ситуацию. Они зовут устремить мысли не к будущей мечте, а к реальности, существующей в настоящем. Они говорят о *нынешних* социальных ситуациях. Иисус не ждал близкого конца света, — его мечта была «тоньше — менее напыщенной и угрожающей»^[748].

У данного подхода есть ряд минусов.

- Самый очевидный минус: подход сохраняет старое неверное понимание «апокалиптики», — понимание, о неприемлемости которого я уже неоднократно говорил^[749].
- Подход предполагает, что *крестьянин* Иисус усвоил стиль мышления, который в иудаизме мы находим только у Филона Александрийского^[750] (мне кажется, Кроссан имплицитно

признает эту трудность).

- Подход предполагает, что «неапокалиптический» Иисус породил глубоко «апокалиптическое» первохристианство («апокалиптичность» последнего очевидна непредвзятому исследователю), переоткрывшее «неапокалиптический» смысл Иисусовых слов лишь на поздней стадии^[751]. На мой взгляд, гораздо правдоподобнее такая картина: «апокалиптический» Иисус породил «апокалиптическое» раннее христианство (конечно, понимание природы «апокалиптики» нужно скорректировать). Затем христианство распространялось и развивалось. Порой в нем возникали неисторические (даже гностические) понимания Царства (например, в Евангелии от Фомы). Наверное, Филон бы с этим не согласился, но они куда больше напоминали его собственные концепции, чем основные еврейские тексты вроде Книги Даниила, на которую есть сильные аллюзии у синоптиков.

Рассмотрим еще один текст, который приводят в поддержку тезиса Мэка–Кроссана, но который на самом деле ни о чем подобном не говорит. Как я уже показывал, Книга Премудрости Соломона менее пропитана эллинистическим духом, чем часто полагают^[752]. Вопреки утверждениям Кроссана, пассажи, говорящие о Царстве Бога Израилева, *не* описывают Царство «вечно присутствующее, доступное... всякому, кто прислушается к ее [Премудрости] зову»^[753]. Первый из отрывков, цитируемых Кроссаном, — Прем 6:3–4. Он включает предупреждение земным царям: их держава — от Единого Истинного Бога (ср. идеологию Даниила!). Этот отрывок соседствует с другими, которые, не входи они в книгу, уже отнесенную к «литературе Премудрости», без колебаний были бы определены как «апокалиптические»^[754].

Господь возьмет всеоружие — ревность Свою,
и тварь вооружит к отмщению врагам;
облечется в броню — в правду,
и возложит на Себя шлем — нелицеприятный суд;
возьмет непобедимый щит — святость;
строгий гнев Он изострит, как меч,
и мир ополчится с Ним против безумцев.
Понесутся меткие стрелы молний,
и из облаков, как из туго натянутого лука, полетят в цель.
И, как из каменометного орудия, с яростью посыплется град;
вознегодует на них волна морская,
и реки свирепо потопят их;
восстанет против них могучий ветер
и вихрем развеет их.
Так беззаконие опустошит всю землю
И злодеяние ниспровергнет престолы сильных.
Итак слушайте, цари, и разумеите,
Научитесь, судьи концов земли!
Внимайте, обладатели множества
И гордящиеся перед народами!^[755]

Сразу после этого идет отрывок, цитируемый Мэком и Кроссаном в поддержку своего тезиса о неапокалиптическом, «сапиенциальном» Царстве:

От Господа дана вам держава,
и сила — от Вышнего,
который исследует ваши дела и испытает намерения.
Ибо вы, будучи служителями Его Царства, не судили справедливо,
не соблюдали Закона
и не поступали по воле Божьей^[756].

Затем опять появляется нота апокалиптического суда:

Страшно и скоро Он явится вам, —
и строг суд над начальствующими...^[757]

С какими местами в еврейских текстах можно это сравнить? Самые очевидные аналогии — Пс 2; Дан 1–6. Если Прем б предлагает неапокалиптическое, «сапиенциальное» Царство, то эти слова обесмысливаются.

Другие упоминания Книги Премудрости Соломона о Царстве^[758] мы должны рассматривать в контексте всего произведения. Там мы находим: после хвалы Премудрости и предупреждения земным владыкам (главы 1–9) -пространный исторический обзор истории мира и Израиля с точки зрения деятельности Премудрости. Последний раздел книги (главы 15–19) подробнейшим образом повествует о карах, падших на языческий Египет во время исхода, а также о страданиях народа, когда он скитался и грешил в пустыне. Иными словами, перед нами не абстрактный трактат об эллинистической «Премудрости» (с эпизодическими еврейскими примечаниями), а *пересказ израильской истории* в категориях Премудрости.

Конец произведения может показаться странным: список божественных кар и израильских страданий попросту обрывается. Однако это вполне объяснимо: Книга Премудрости Соломона рассказывает о *действии суда Божьего в истории*, особенно — истории Израиля. Автор не случайно останавливается на египетском рабстве и божественных карах на языческие народы. Этим он недвусмысленно говорит своим еврейским современникам: храните верность Богу Израилеву перед лицом языческой (и, возможно, египетской) оппозиции, — и Бог в конце концов оправдает вас. Таким образом, Книга Премудрости Соломона, подобно Книге Даниила, хочет укрепить и обнадежить израильтян в страданиях. Она зовет их: крепко держитесь Премудрости, содержащейся в Торе, — и Бог избавит вас, осудит народы и прославит Израиль как Свой народ. Примерно о том же говорят и многие апокалиптические тексты. Мы совершенно не вправе приводить Книгу Премудрости Соломона в доказательство существования такого богословского понимания Царства, которое оставляет в стороне израильскую историю, Завет и грядущее оправдание^[759]. Эту книгу можно поставить в один ряд с классической (и недуалистической) «апокалиптикой», а не с дуалистическим миром Евангелия от Фомы. Она отражает господствующие в иудаизме I века представления о Царстве Божьем.

Что получится, если изъять Книгу Премудрости Соломона из числа произведений, которые, как предполагается, говорят о неапокалиптическом Царстве? Останутся: Филон Александрийский, «Изречения Секста» и ряд философских текстов, уподобляющих мудреца царю^[760]. Но что нам предлагают? Неужели нам всерьез предлагают верить, что Иисус походил на александрийского аллегориста Филона более, чем на великих еврейских пророков? Что его речи напоминали аскетическое учение языческого моралиста Секста (II век н.э.)?^[761] К такому выводу можно прийти не иначе, как вымарав почти все евангельские речения о Царстве. Именно это, кстати, и делает Мэк, уводя с правильного пути в бездорожье большинство участников «семинара по Иисусу»^[762]. Однако его работа не блещет аргументацией. Против нее сто очков вперед будет иметь любая гипотеза, более органично вписывающая Иисуса в палестинский контекст и не совершающая такого насилия над фактами. Мне вспоминается швейцеровский комментарий по поводу ученых, которые пытаются объяснить глубоко еврейскую мысль Павла через эллинизм:

Они «подобны человеку, который приносит в дырявых сосудах воду издалека, чтобы полить сад, растущий у реки»^[763].

Парадоксальным образом, рассматривая «апокалиптические» тексты и речения в должном историческом контексте, мы не только не теряем, но усиливаем эмфазу, столь милую сердцам Мэка, Даунинга и Кроссана, — элемент острой социальной критики. Напротив, если мы пойдем антиисторическим путем, проторенным Евангелием от Фомы, то окажемся в мире частного дуалистического благочестия. Естественнее всего понимать пересказ Иисусом истории Израиля и его слова о воцарении Бога Израилева на фоне многообразных (в том числе «апокалиптических») еврейских чаяний I века. Что получилось бы, если бы Иисус, как воображают Мэк, Кроссан и Евангелие от Фомы, обратился к современникам с рассказами или даже афоризмами, развивающими неапокалиптическое учение? Слушатели могли бы его просто не понять. Если бы они его поняли, то усмотрели бы противоречие: он говорит о будущем действии Бога Израилева в истории, — но говорит с целью отвратить мысли своих изумленных слушателей от будущих действий Бога в истории.

Поэтому когда мы видим, что какой-то еврей I века говорит о Царстве Божьем, то без веских доказательств противного должны предположить: его слова нужно понимать в контексте традиционного еврейского Рассказа. В контексте этого рассказа смысл слов оказывается не эскапистским или дуалистическим, но революционным. Единственная видимая альтернатива не выдерживает критики.

Нетрудно представить настроение галилейских крестьян, когда Иисус вышел на проповедь. Нетрудно представить их реакцию на слухи о новом пророке, переходящем из деревни в деревню с вестью о наступлении Царства ГОСПОДА. У многих сердца трепетали. Кто-то оставался скептиком: пророки бывали и раньше, а дела менялись не к лучшему, а к худшему. Ирод и Пилат могли забеспокоиться, но пока этот пророк избегал крупных городов, особых проблем не было. Как мы увидим далее, встревожиться могли и еврейские вожди, реальные и самозванные.

Пока мы ограничимся тем, что люди *слышали*, когда Иисус говорил о Царстве Бога Израилева. Мера, в которой он подтверждал или переосмысливал традиционные чаяния, — одна из основных тем данной части нашей книги.

Если одна отправная точка для обсуждения проповеди Иисуса о Царстве — иудаизм Второго Храма, то другая — раннее христианство. Раннее христианство — тема, заслуживающая отдельной книги, поэтому здесь мы ее коснемся лишь вкратце^[764]. О Царстве Божьем говорят очень многие раннехристианские тексты, и даже беглый взгляд на релевантные отрывки дает крайне интересные результаты^[765].

Первое. Ранние христиане говорили о Царстве довольно часто и, видимо, с *предполагаемым* денотатом. Насколько можно судить, это было своего рода кратким обозначением проповеди и апостольской вести Церкви и даже — сути всего христианства. Его можно уподобить понятию «Путь» в Деяниях Апостолов: так христиане определяли себя и смысл своего существования^[766].

Второе. Этот язык сохраняет основные особенности, которыми он обладал в иудаизме. Например, «Бог» во фразе «Царство Божье» — это Бог Авраама, Исаака и Иакова, Единый Истинный Бог еврейского монотеизма. Он требует верности, исключаящей идолопоклонство и абсолютистские притязания языческих правителей. Он призывает людей Царства к святости: в некоторых важных раннехристианских текстах огромную роль играют требования, которые мы бы назвали «этическими»^[767]. Он избрал Себе народ, который пока страдает, но затем будет Им оправдан — при Его победе и наступлении Царства^[768]. Члены этого народа станут тем, кем надеялись быть израильтяне, — вице-регентами Бога-Творца, правящими Его миром^[769]. Такая знакомая комбинация монотеизма с избранием, как и в иудаизме, естественным образом приводила к эсхатологии: Творец вмешается в ход истории и полностью установит свое Царство^[770].

Третье. Не отказываясь от базовой еврейской концепции термина, ранние христиане его глубоко переосмыслили.

В связи с последним моментом обращает на себя внимание следующее.

Первое. Время от времени мы встречаем в раннехристианских текстах такую мысль: Царство принадлежит не только Истинному Богу, но и Мессии. Эта мысль не поясняется, чего, казалось бы, следует ожидать, будь она необычной. Она может выражаться эксплицитно: «Царство Мессии и Бога» (Еф 5:5)^[771]. Она может выражаться имплицитно: согласно Деяниям, Павел учит о Царстве Божьем в тесной связи с учением Иисуса^[772]. Иногда просто говорится, что Царство принадлежит Иисусу как Мессии^[773].

Второе. Один важный раннехристианский текст дает подробное хронологическое разъяснение относительно этого Царства Бога-Творца и Мессии. Мы видим, что глубоко еврейская концепция была частично переосмыслена.

Но Мессия воскрес из мертвых, первенец из умерших. Ибо как смерть чрез человека, так чрез человека и воскресение мертвых. Как в Адаме все умирают, так в Мессии все оживут. Каждый в своем порядке: первенец Мессия, потом принадлежащие Мессии, в пришествие его. А затем конец, когда он предаст Царство Богу и Отцу, когда упразднит всякое начальство и всякую власть и силу. Ибо ему надлежит царствовать, доколе «низложит всех врагов под ноги свои»^[774]. Последний же враг истребится — смерть. Потому что «все покорил под ноги его»^[775]; когда же сказано, что ему все покорено, то ясно, что кроме Того, Который покорил ему все. Когда же все покорит ему, тогда и сам Сын покорится Покорившему все ему, да будет

Этот отрывок — самый ранний из имеющихся у нас раннехристианских текстов о Царстве Божьем. Еврейские особенности концепции бросаются в глаза. Не только прямые библейские цитаты, но и весь ход мысли дает понять: Бог–Творец через Мессию завершает замысел, ради которого был установлен Завет, — победа над грехом и смертью, покорение твари мудрому правлению возрожденного человека. Серьезное отличие отраженной здесь концепции от концепций нехристианских текстов иудаизма Второго Храма состоит в том, что Царство понимается как *одновременно* присутствующее и будущее. Фактически, раскрывается мысль, сформулированная в Еф 5:5: «Царство Мессии» *уже* установлено, а «Царство Божье» (в узком смысле слова) *еще не* пришло^[777]. Перед нами то самое противоречие между «уже» и «еще не» Царства, которое было столь характерно для раннего христианства и столь приводило в недоумение многих современных исследователей. Как известно, есть более широкий смысл, в котором «Царство Мессии» — часть Владычества, мудрого и спасительного правления Бога–Творца. Однако Павлу очень важно провести здесь различие. С его помощью он убивает двух зайцев. С одной стороны, он говорит, что полное осуществление чаяний еще впереди, а стало быть, не может быть и речи о том, что воскресение уже произошло^[778]. С другой стороны, он подчеркивает: через смерть и воскресение Иисуса Мессии началась новая эпоха.

Третье. Таким образом, особенность новой эпохи состоит в том, что в некотором смысле Царство Божье *уже* пришло. Иудаизм уповал на это, но так и не получил (если, конечно, не считать грандиозное видение Бен–Сирой первосвященника в Храме^[779]). «Царство возлюбленного Сына [Божия]»^[780] — *уже* реальность, которой могут быть причастны принадлежащие Мессии. Они *уже* — через Мессию — сделаны «царями и священниками». Важно понимать характер этого «уже». Речь не просто о личном, скрытом «духовном» опыте верующих. Речь не о тайном гнозисе, знании, открытом избранным.

Речь также не о том, что мир еврейской апокалиптики отныне отброшен. Все эти возможности неизбежно привели бы к дуализму, обесценивающему тварное устройство. В раннем христианстве мы находим совершенно иную картину: твердой вере в нынешнее присутствие Царства *сопутствует* не менее твердая вера в его будущий приход. Христиане считали возможным совмещать эти две точки зрения в рамках переосмысленной апокалиптической схемы.^[781]

Раннее христианство не отбросило, а переосмыслило еврейскую апокалиптику. Это не означает, что оно истолковало апокалиптические образы в гностическом смысле или заменило «горизонтальную эсхатологию» еврейской мысли на «вертикальную эсхатологию» личного благочестия и откровения или «мироотрицающую» социальную критику^[782]. Ранние христиане прибегли к переосмыслению, ибо увидели в распятом и воскресшем Иисусе центр апокалиптической драмы. Нынешнее Царство — начаток будущего Царства, будущее же Царство предполагает конец не пространственно–временного континуума, а того, что ему угрожает, — греха и смерти. Таким образом, 1 Кор 15 хорошо согласуется с Рим 8:18–27 и даже Откр 21. Вслед за воскресением Мессии и его народа должен произойти новый Исход, возвращение твари из плена^[783].

Четвертое. Хотя переосмысленная концепция наследует от иудаизма многое (например, глубокий монотеизм), некоторые ее черты особенно своеобразны. Обратим внимание на то, что происходит на уровне мировоззрения:

- *Символы*. Некоторые типичные еврейские символы полностью отсутствуют;
- *Рассказ*. Рассказ о новом движении не упоминает о национальном или географическом освобождении Израиля;
- *Деятельность (praxis)*. Призыв к святости не предполагает необходимость соблюдать все заповеди Торы;
- *Вопросы*. Ответы на мировоззренческие вопросы даются в категориях искупленного человечества и космоса, а не просто Израиля с его национальными чаяниями.

Подробное исследование раннего христианства способно развить это краткое описание ^[784]. Что касается текстов о «Царстве», то создается такая картина:

- *Иоанн* подчеркивает, что Царство Иисуса — «не от мира сего» ^[785]. Из контекста видно, что это Царство отличается от Царства, которого искали еврейские революционеры того времени;
- *Павел* указывает, что Царство не есть нечто относящееся к пищевым запретам. Царство — «праведность и мир и радость во Святом Духе» ^[786];
- *Лука* говорит, что начавшееся Царство претендует не на какую-то отдельную территорию, но на всю землю ^[787];
- *Автор Апокалипсиса* переключает внимание с земного Иерусалима на небесный Иерусалим. В этом новом граде, где народ Мессии будет «царствовать во веки веков», не будет Храма ^[788].

Символический мир иудаизма I века подвергся коренному переосмыслению, хотя лежащее в его основе богословие (монотеизм, избрание, эсхатология) сохранено.

Раннее христианство опять ставит перед историком вопрос. Чем объяснить, что на очень раннем этапе разговоры о Царстве приняли такой характер — глубоко еврейский и при этом лишенный в своем мировоззрении национальной и этнической обособленности? С одной стороны, раннехристианские тексты, говорящие о Царстве, предполагают наличие у данного понятия ряда важных еврейских особенностей. С другой стороны, они никакого или почти никакого отношения не имеют к оправданию этнического Израиля, свержению римского владычества над Палестиной, построению нового Храма на горе Сион, соблюдению заповедей Торы или собиранию к Сиону народов — для суда и/или возрастания в познании ГОСПОДА. Произошло серьезное переосмысление сущностных понятий.

Ключ к ответу следует искать в самом Рассказе. Ведь никакого нового Рассказа не возникло: речь по-прежнему идет об исполнении Богом-Творцом Своего замысла об Израиле. Просто *Рассказ продвинулся дальше*. Что изменилось? Еврейские версии Рассказа помещают себя в Третий Акт драмы, а христианские версии — в ее Пятый Акт ^[789]. Это значит: произошел важнейший Четвертый Акт. Он решил проблемы Третьего Акта и породил Пятый Акт, сделав прежние символы неадекватными. Как видит себя новый Акт? Он считает, что наступило время, когда замыслы Творца о Завете, — всегда устремлявшиеся к спасению всего мира, — выходят за рамки одного народа (для которого национальные символы были абсолютно адекватны) и создают транснациональную и транскультурную общину. Бог-Творец, Бог Завета, вернулся, чтобы обитать со Своим народом, — но не в Храме рукотворном. Если мы поймем, как работает Рассказ, то поймем и многое другое:

- почему у актеров новые *роли*;

- почему необходима другая *деятельность* (praxis);
- почему выработаны новые *символы*, *mutatis mutandis*, выполняющие функции, эквивалентные символам прежнего Акта.

Мы не можем просто взять и сказать, что ранние христиане использовали понятие Царства в совершенно нееврейском смысле. Их глубокое переосмысление символа, деятельности и ответов было вызвано не отказом от классического еврейского Рассказа, а верой в *наступление нового и долгожданного момента этого Рассказа* ^[790]. Одно дело — новый Рассказ, и совсем другое — новый Акт.

Многое указывает на то, что это переосмысление осуществилось задолго до 70 года. Процесс развития понятия на этом не закончился, но то, о чем мы говорим, произошло еще до разрушения Храма ^[791]. Ранние христиане считали частью конституирующего для своего движения Рассказа рассказ о воцарении Бога–Творца через Иисуса из Назарета. Это произошло даже задолго до Павла.

На мой взгляд, данным фактам есть лишь одно разумное объяснение: начало переосмыслению было положено самим Иисусом и его первыми учениками, размышлявшими о его смерти и воскресении. Поэтому если мы хотим раскрыть смысл понятия «Царство Божье», то должны объяснить, как его понимал Иисус и почему ученики осмыслили его смерть и воскресение именно так, а не иначе.

Эта двойная задача стоит перед нами в части II и III настоящей книги.

(iii) Царство в современной библеистике

Итак, что слышали бы галилейские крестьяне, если бы к ним пришел пророк с вестью о воцарении Истинного Бога? Множество научных трудов было написано в попытке прояснить этот вопрос и наметить возможные ответы. В главах 2 и 3 мы уже разбирали различные «поиски», которые так или иначе обращались к данной теме. В главе 6 мы пока лишь коснулись гипотезы Мэка — Кроссана и нашли ее неудовлетворительной. Можно было бы проанализировать работы более серьезных противников (например, Швейцера, Бультмана, Додда, Иеремиаса, Лэдда) ^[792], но на обстоятельный анализ нет времени. Историю исследований столь часто пересказывают ^[793], что возникает подозрение, что студентам она известна лучше, чем история жизни Иисуса. Нам остается сфокусировать внимание на ключевых проблемах.

Пытаясь раскрыть смысл понятия «Царство Божье», ученые сосредотачивались на следующих аспектах:

- *Политика*. Мы уже касались вопроса о том, было ли понятие «Царство» в устах Иисуса «политически» окрашенным ^[794];
- *Время*. Массу чернил истратили ученые, обсуждая время наступления Царства. Какое оно — будущее (Швейцер, Вайс), нынешнее (Додд) ^[795] или одновременно будущее и нынешнее (Иеремиас, Лэдд)?
- *Расстояние*. Иногда Царство понимали как «близость Бога» — в противоположность Его отдаленности или отсутствию ^[796];
- *Христология*. Многие уделяли особое внимание имплицитной христологии в проповеди Иисуса о Царстве. Какое место занимает в ней фигура Мессии?
- *Экклезиология*. Многие экзегеты обращались мыслями к экклезиологии, — словно

«Царство» = «Церковь».

Все эти рассуждения не бессмысленны. Они высвечивают проблемы, которые надо решать. Однако они не отражают сути, а в историческом плане представляют собой анахронизмы^[797].

1) *Политика*. Слово «политика» вызывает ряд ассоциаций с миром, в котором трудятся многие современные библеисты, — миром современной западной демократии. В этом мире часто считается, что «религия» — это одно, а «политика» — совсем другое. Такой подход мы унаследовали от Просвещения: в большинстве исторических периодов (и большинстве современных стран) политика и религия тесно переплетены. Жители Палестины I века — с ее правящими первосвященниками, политически активными фарисеями, священными революционерами, благочестивыми (но политически угнетенными) крестьянами — изумились бы нашему разделению этих понятий. Поэтому попытки деполитизировать Иисуса обречены на неудачу. Любой, кто вышел бы на проповедь Царства Божьего (даже в киническом смысле!), оказался бы вовлеченным в политическую деятельность. Вопрос не в том, было ли понятие «Царство» в устах Иисуса «политически» окрашенным, а в том, какого рода была эта окраска и какие цели преследовала.

2) *Время*. Тексты, в которых часто видят указание на конец света, могут быть истолкованы иначе — точнее и в более еврейском духе. Здесь необходимо уточнить, что имеется в виду под «Царством». Ведь пока мы с этим не определились, как узнать, пришло Царство уже или нет?^[798] Так мы возвращаемся к вопросу о характере и целях провозвестия Иисуса.

3) *Расстояние*. Аналогичным образом обстоит дело с вопросом о близости и отдаленности Бога Израилева. Хотя некоторые евреи I века и могли абстрактно размышлять на эту тему, более характерны были *конкретные* ожидания близкого явления Бога — после долгого плена, с судом и/или милостью. Об этом мы подробнее поговорим в главе 13, а пока лишь заметим: евреи не считали своего Бога онтологически или метафизически далеким. Это было бы скорее в духе эпикурейцев или деистов XVIII века^[799]. Их волновало: когда исполнятся обетования и ГОСПОДЬ вернется на Сион, простит Свой народ, восстановит его и будет обитать с ним?

4) *Христология*. Нет сомнений, что проповедь о Царстве содержала массу имплицитной христологии. Но как ее выявить? Напролом действовать не годится. Как мы увидим в [части III](#), сначала надо разобраться, что Иисус понимал под «Царством». Выше я уже показывал^[800]: Иисус четко (хотя и имплицитно) соотносил Весть о Царстве с самим собой — подобно всем тогдашним «пророкам–вождям» и претендентам на мессианство. Старый стереотип — «Иисус возвещал Бога, а Церковь — Иисуса», «Иисус не считал свою роль по-своему уникальной» — отжил свой век. Пора исследовать, как связан взгляд Иисуса на собственное призвание с его представлением о самом себе. Этим мы займемся в [части III](#).

5) *Экклезиология*. отождествлять Царство с Церковью, — в лучшем случае, ставить телегу впереди лошади. В худшем — полный анахронизм. Действительно, в проповеди Иисуса о Царстве его община играла важную роль. Однако для того, чтобы утверждать, будто Иисус, проповедуя Царство галилейским крестьянам, имел в виду будущую Церковь, потребуется слишком много оговорок и уточнений. Это почти все равно, что спрашивать, на каком компьютере Павел писал свои послания. С другой стороны, не подобает следовать антиклерикальному пафосу иных современных авторов, нападающих — с позиций псевдонейтрального и псевдообъективного исторического исследования — на карикатуру: «Иисус пришел, желая основать Церковь, где были бы храмы, епископы, кардиналы и подсвечники»^[801]. Они игнорируют тот факт, что в иудаизме Второго Храма было множество «пророков–вождей» (нам известны несколько таких пророков; видимо, существовали и другие).

Между тем «пророк–вождь» — это, по определению, человек, ведущий за собой других людей, образующих своего рода общину, которая в принципе способна просуществовать долгое время. Самый яркий пример — ессеи. После смерти Учителя Праведности они существовали еще два столетия. Если бы не римляне в 70 году, ессейство, подобно самарянству [\[802\]](#), могло бы дожить до наших дней.

Где же ключ к пониманию Царства? Мы его уже держали в руках: упование евреев на спасительное владычество Бога, Который оправдает израильтян и низвергнет их врагов. Современные ученые пытались дать иные толкования, но евреям I века просто не было бы дела до «Царства» в их понимании.

- *Внутренний душевный покой?* Какой толк от разговоров о покое, когда тяжелейшим трудом, в условиях больших налогов, приходится зарабатывать себе на хлеб ?
- *Конец нашей пространственно–временной вселенной?* Едва ли в нем можно усмотреть знак того, что ГОСПОДЬ, Творец неба и земли, оправдал Себя и Свой народ, очистил Святую землю.

Евреи в данном случае мыслили очень конкретно и связывали свои ожидания с судьбой всего своего народа. Если Иудеей по–прежнему правит Пилат, значит, Царство еще не наступило. Если Храм не восстановлен, значит, Царство еще не наступило. Если Мессия не пришел, значит, Царство еще не наступило. Если Израиль не соблюдает Тору должным образом, значит, Царство еще не наступило. Если язычники не побеждены и не стекаются к Сиону для наставления, значит, Царство еще не наступило.

Эти осязаемые и посюсторонние вещи имели первостепенное значение. Сильная сторона модели «Иисус — еврейский революционер» как раз состоит в понимании их важности. Большинство же экзегетов пытаются дать «Царству» иное истолкование. Им претит глубоко еврейский характер этих (по их мнению, отживших) чаяний, и они, не задерживаясь на них, спешат к святилищу интеллектуальной респектабельности.

Почему? Разве не пыталась западная наука, по крайней мере, со времен Швейцера, укоренить свои представления об Иисусе в реальной истории? Пыталась. Например, Иисус Швейцера, предрекавший конец вселенной, был очень далек от современных вкусов и взглядов, — пожалуй, даже слишком далек, — и завоевал доверие скорее благодаря своей одиозности, чем историческому правдоподобию. Но такой Иисус стал и поводом для новых антиисторических подходов: коль скоро он ошибался, имеет смысл подыскать какие–то иные концепции. Отсюда выросли экзистенциализм Бультмана и морализм Додда, весьма отошедшие от Швейцера. Эта модель нравилась и тем простым верующим, которые ждали тысячелетнего царствования Христа, — разумеется, с оговоркой, что тексты, казалось бы, обещающие наступление Конца в течение поколения, не надо понимать буквально [\[803\]](#).

Если мы хотим быть верны истории I века, необходимо избрать иной путь. Если мы хотим понять, что предлагал Иисус современникам, необходимо понять, какими надеждами они жили. Если они просили хлеба свободы, неужели он предлагал камень экзистенциализма?

Речь идет о новой интерпретации Царства. При этом:

Вопрос *не* в том, считал ли Иисус, что «Царство Божье» — это «утверждение Богом Израилевым, Творцом, Своего суверенного владычества над миром», включающее оправдание и возвращение израильтян из плена, поражение их врагов и

приход ГОСПОДА на Сион. Это аксиома, которая *не* обсуждается.

Вопрос в том, какое конкретное выражение эта концепция получила в его Вести. Как он ее осмыслил и переосмыслил?

Отметим существенный методологический момент. Выражение «Царство Божье» приводит на ум определенный *Рассказ*. Однако Рассказ может присутствовать даже тогда, когда это выражение отсутствует^[804]. Если революционеры говорили: «Нет Царя кроме Бога», они двигались в русле тех же идей, что и те, кто говорили: «Наступает Царство Божье»^[805]. Они апеллировали к одному и тому же *Нарративу*. Аналогичным образом, если кто-то говорил об обновлении Храма и храмового богослужения, об очищении Святой земли, об оправдании Израиля и поражении язычников, о предпочтении смерти нарушению Закона, он говорил о грядущем Царстве Бога Израилева, хотя само это выражение мог не использовать. Если он не произносил проповедей, но действовал так, словно пытается достичь этих целей, или словно они осуществляются, его символические действия тоже были аллюзией на Рассказ. Поэтому мы не вправе ограничиваться изучением только тех отрывков, где используются слово «Царство» и однокоренные с ним слова. Иначе мы упустим массу релевантного материала.

Конечно, рассмотреть отрывки, где эта фраза используется, довольно важно. Однако как систематизировать имеющийся материал? Есть несколько возможностей:

- Распределить речения по гипотетическим источникам: тройная традиция, Q, особый материал Мк, особый материал Мф, особый материал Лк, а также (конечно!) Евангелие от Фомы (в [Приложении](#) мы попытались сделать это);
- Классифицировать речения по содержанию (в [Приложении](#) мы попытались сделать и это)^[806];
- Взять некоторые известные и очень спорные пассажи, исследовать содержание каждого стиха в отдельности, а затем осуществить общий синтез. На первый взгляд, эта возможность очень привлекательна. Однако исследователи, поступающие так, подходят к делу не с того конца. Не имеет смысла начинать с трудно перевариваемых афоризмов^[807]: мы их не поймем в отрыве от деятельности Иисуса в целом. Даже те, кто отводит афоризмам центральную роль, не обходятся без какого-то базового представления о Вести Иисуса^[808]. Нельзя представлять данные отрывки как «столпы». Начав с них, мы поистине не оберемся хлопот.

Далее мы классифицируем основные аспекты служения Иисуса, касающиеся принятия и переосмысления им еврейской надежды на Царство Божье. Этот материал весьма сложен и с трудом поддается классификации. Мы уже говорили о схеме нашего исследования: деятельность —> рассказ —> символы/вопросы. По ходу дела мы остановимся и на притчах, где небольшие истории служат аллюзией и разъяснением глубинного Метарассказа. Это подведет нас к [части III](#), где мы сможем осуществить синтез: соединить воедино Иисусовы цели и намерения, базовые и повседневные верования, а также пролить свет на их взаимосвязь с его складом ума.

3, Переосмысление Царства: Весть

(i) Введение: резюмирующие высказывания

Как мы показали в главе 5, любой случайный наблюдатель наверняка должен был увидеть в Иисусе пророка. В пророческой деятельности Иисуса ключевым элементом был имплицитный и

эксплицитный Рассказ, который Иисус рассказывал и разыгрывал. Он заключался в том, что израильская история подошла к кульминации: долгожданный момент наступил! Царство пришло! Эти высказывания, повторяемые (особенно Матфеем) в качестве резюме Иисусовой Вести, можно понять лишь в контексте. Они аналогичны, например, таким утверждениям:

«Фродо и Сэм пришли к Роковой горе».

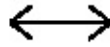
«Они прямо сейчас входят в дом».

«Джейн родила ребенка».

Предполагается, что слушателю известен контекст, предыдущие акты драмы. Высказывание «приблизилось Царство Божье» имеет смысл только, если слушатели знают предыдущие события и ждут, чем история закончится.

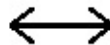
Распознав, что Весть о Царстве — часть большого Рассказа, мы можем сделать предварительное суждение об исторической достоверности имеющихся у нас сообщений о ней. Напомним требования к исторической реконструкции, связанные с критерием двойного сходства/различия^[809].

В нашей реконструкции Весть Иисуса о Царстве должна быть глубоко правдоподобна с учетом ее еврейской среды. Ее среда – иудаизм.



В нашей реконструкции Весть Иисуса о Царстве должна быть глубоко правдоподобна как часть исходных предпосылок ранней Церкви.

В нашей реконструкции Весть Иисуса о Царстве должна разрушать некоторые стереотипные представления его еврейских современников о Царстве. Она – вызов иудаизму.



В нашей реконструкции Весть Иисуса о Царстве должна несколько отличаться от понимания «Царства» ранними христианами.

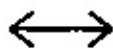
Как это влияет на наше понимание вступительного резюме публичной деятельности Иисуса, которое мы находим у Матфея и Марка?

С того времени Иисус начал проповедовать и говорить: «Покайтесь! Ибо приблизилось Царство Небесное».

Пришел Иисус, возвещая Благоую Весть от Бога и говоря: «Исполнилось время и приблизилось Царство Божье. Покайтесь и веруйте Благой Вести»^[810].

В упомянутых речениях мы наблюдаем такую картину:

Эти речения имеют смысл только в глубоко еврейской среде.



Раннехристианские представления и жизнь немыслимы без веры в то, что Царство пришло (в глубоко еврейском смысле слова). Ранние христиане не предлагали «новый религиозный выбор» миру, уже преисполненному такого рода вещами. Они говорили, что Единый Истинный Бог-Творец исполнил Свой замысел об Израиле и теперь обращается ко всему миру. По учению евангелистов, в уникальной и неповторимой деятельности Иисуса достигла кульминации израильская история¹⁰⁴.

Эти речения достаточно уникальны для иудаизма¹⁰⁵.



Ранние христиане, выходя за пределы иудаизма, возвещали Царство иначе: для язычников такие понятия ничего не говорили. Евангелисты не проецировали на Иисуса свои представления о Царстве.

[\[811\]](#) [\[812\]](#)

Таким образом, предварительный анализ указывает: одним из основных положений учения Иисуса была *Весть о Царстве Божьем*. На мой взгляд, лишь крайнее предубеждение способно помешать ученому прийти к такому выводу.

Видимо, именно эту Весть имеет в виду Матфей, сообщая позже, что Иисус «проповедовал Евангелие Царства»[\[813\]](#). Эту Весть имеет в виду и Лука, вкладывая в уста Иисуса слова: «Благовествовать я должен Царство Божье»[\[814\]](#). С этой Вестью посылаются ученики — и группами[\[815\]](#), и поодиночке[\[816\]](#). Будем помнить: Весть — часть Рассказа и без него лишена смысла. Причем она может быть частью лишь одного Рассказа: Израиль «вернется из плена», ГОСПОДЬ «посетит» свой народ, зло будет побеждено. Если в Палестине I века кто-то захотел бы найти выражение, обозначающее сразу все эти события, он бы не нашел ничего более подходящего, чем выражение «Царство Божье».

Это означает, что проповедь о Царстве не могли воспринять как учение о «вечных» истинах[\[817\]](#). Весь ее смысл состоял в том, что мечта Израиля сбывается *теперь*. Более того, она была неразрывно связана с личностью и делами возвещавшего ее. Это верно в отношении как Иисуса, так и Иоанна Крестителя. К Царству приготавлило именно *это* крещение, Царство начиналось именно с *этой* проповеди. Личности Иоанна и Иисуса здесь тесно связаны. Иисус считал деятельность Крестителя своего рода трамплином для собственной. Не исключено, что арест Крестителя он воспринял как указание на то, что ему пора начинать проповедь Царства[\[818\]](#).

Связь Вести и Вестника могла шокировать слушателей: неужели именно *здесь и теперь* являет Себя ГОСПОДЬ? Неужели Он использует именно Иисуса? Неужели именно *так* приходит Царство? Вспомним пьесу «Амадей» Питера Шаффера: Сальери шокирован тем, что орудием для сочинения столь дивной музыки Бог избрал какого-то Моцарта. Так и слушатели Иисуса, если они его понимали, не могли не быть потрясены экстраординарностью утверждений[\[819\]](#).

Значение проповеди о Царстве станет еще яснее, если увязать вышесказанное о резюмирующих речениях с некоторыми элементами деятельности Иисуса (см. главу [5](#)). Например, в Евангелии от Луки Иисус, совершив экзорцизм, говорит: «Если я перстом Божиим

изгоняю бесов, то, конечно, достигло до вас Царство Божье»^[820]. Это указывает на тот же имплицитный Рассказ: Бог Израилев воцарится и низвергнет врагов, державших Израиль в плену; есть ясные знаки, что победа над врагами уже начинается, а значит, наступает Царство. ГОСПОДЬ воцаряется, и для Израиля наступает освобождение.

Если резюмирующие высказывания сами по себе содержат аллюзию на Рассказ, то что говорить о притчах! Многие притчи лучше всего понимать именно как пересказ той истории, которая имплицитно содержится в резюме.

Чуть ранее мы выделили три аспекта прихода Царства: возвращение из плена, поражение зла и приход ГОСПОДА на Сион. Сейчас мы рассмотрим притчи, связанные с первым из этих аспектов. Впоследствии мы коснемся и двух других: поражение зла и спасение народа ГОСПОДНЯ (главы [8](#), [10](#), [12](#)), приход ГОСПОДА на Сион ([глава 13](#)).

(ii) Рассказы о парадоксальной истории Израиля

(a) Введение

Некоторые известные притчи прекрасно вписываются в обрисованный нами контекст как мини-рассказы, содержащие аллюзию на Рассказ и по-разному указывающие на его крайне парадоксальную развязку^[821].

Лучше всего начать с собрания притчей в Мк 4 и Мф 13, явно предназначенных охарактеризовать проповедь Иисуса в целом. Евангелисты словно говорят: именно это вы часто могли бы услышать от Иисуса в галилейских деревнях на каком-то этапе (раннем?) его публичной деятельности. Притчи также рассказывают историю, имплицитно содержащуюся в резюмирующих высказываниях.

Притчи не просто описывают Царство. Они во многом полагают ему начало, когда зовут людей придти и приобщиться к тайне, сделать этот странный рассказ своим, выйти на новый уровень существования в качестве богоизбранного народа. Притчи революционны: они не только содержат информацию, но и бросают вызов, разрушают стереотипные упования на национальное избавление, приглашают к переосмыслению символов, новому образу жизни и новым взглядам.

Разрушительный для стереотипного понимания израильской истории аспект притчей вновь и вновь выливается в вызов: «Если у вас есть уши, слушайте!». Это добавление к публичной проповеди наводит на мысль: в словах Иисуса присутствует тайный смысл, причем определенная секретность в существующих обстоятельствах неизбежна^[822]. Оно хорошо засвидетельствовано в традиции и подтверждает мою интерпретацию притчей. Апокалиптическая образность притчей отражает характерно еврейский способ революционно и по-новому осмыслить израильскую надежду^[823]. Эти истории утверждают еврейские чаяния, но объясняют, что те исполнятся иначе, чем многие ожидали.

(б) Сеятель^[824]

С притчей о сеятеле связано немало странного. Наиболее же странно то, что ученые до сих пор не сойдутся во мнениях относительно ее первоначального смысла^[825]. А ведь она занимает видное место у синоптиков и, как почти все согласны, принадлежит самому Иисусу! Похоже,

историки не поняли в жизни Иисуса что-то очень важное. Оставляя до поры до времени большой вопрос об интерпретации притчи о сеятеле синоптиками (тем более — Евангелием от Фомы), я предлагаю рассмотреть ее в контексте Вести о Царстве.

На мой взгляд, она делает две тесно связанные вещи^[826]. Используя метафорику и композицию, вызывающую в памяти «апокалиптические» пересказы израильской истории, эта притча

- рассказывает израильскую историю (особенно историю возвращения из плена), вводя парадоксальную концовку;
- рассказывает историю служения Иисуса как исполнение этой истории, с парадоксальной концовкой.

В пользу такой интерпретации можно привести ряд аргументов.

Первое. Форма и содержание этой притчи в ее синоптическом варианте носит во многом «апокалиптический» характер. Можно провести параллели между ней и «апокалиптическими» текстами, рассказывающими загадочные истории о промысле Творца относительно мира и/или Израиля и показывающими, как эта история подходит к яркой и удивительной кульминации^[827]. Характерный пример — Дан 2:31–45, где «у истукана голова была из чистого золота, грудь его и руки его — из серебра, чрево его и бедра его — медные, голени его железные, ноги его частью железные, частью глиняные». Разъяснение дается в аллегорическом стиле, типичном для аллегорических видений: детали видения относятся (вопреки естественному предположению) не к различным особенностям какого-то современного царства, а к сменяющим друг друга царствам. Череду царств придет конец: «Камень оторвался от горы... ударил в истукана... тогда все вместе раздробилось... а камень, разбивший истукана, сделался великою горою и наполнил всю землю». Это обозначает воздвигнутое Богом царство, которое вовеки не разрушится.

Параллель между Дан 2 и Мк 4 очень показательна. Видение в Дан 2 касается Царства Божьего и его торжества над царствами мира сего. Объяснение Богом видения подается как раскрытие «тайны», которую иным способом не постигнешь^[828]. Очень вероятно, что некоторые еврейские движения I века понимали «камень», сокрушивший глиняные ноги и сделавшийся великою горою, в мессианском смысле. Одной из причин может быть хорошо известная игра слов: «эвен» (евр. «камень») - «бен» (евр. «сын»)^[829]; кроме того, естественно связать Дан 2 с Дан 7, где говорится о четырех царствах и «сыне человеческом»^[830]. Темы пассажа из Дан явно имеют много общего с темами Марка (например, Мк 4). И неуместно педантично возражать, что, мол, истуканы и семена — вещи «из совершенно разной оперы» или что Даниил рисует хронологическую последовательность, а марковская притча — различные вещи, происходящие одновременно. Ведь смысл состоит в другом:

- *Форма* Мк 4:1–20 пар. напоминает форму апокалипсиса: загадочный рассказ; вкрапленный пассаж о раскрытии тайн; последовательная интерпретация одной детали за другой;
- *Содержание* Мк 4:1–20 пар. очень близко к содержанию апокалипсиса: непроросшие семена и установление Царства Бога-Творца, рассматриваемые как раскрытие таинственного Божественного замысла и как откровение Мессии.

На мой взгляд, это исключает всякую мысль о натяжке или простом совпадении. Когда мы читаем притчу о сеятеле в ее еврейском контексте, просто напрашивается интерпретация ее как

пересказа израильского Рассказа о царствах мира сего и Царстве Божьем.

Второе. Есть тесная параллель между притчей о сеятеле и притчей о винограднике (Мк 12:1–12пар.)^[831]. Последняя рассказывает израильскую историю, делая акцент на послании ГОСПОДОМ пророков и Своего сына. Пророки ищут «плодов», — но их-то и не дают непроросшие семена (тогда как проросшие приносят многократный урожай)^[832]. Пророки приходят по очереди: первого избили, второму разбили голову, а третьего убили^[833]. Наконец, хозяин посылает «сына». Сына тоже отвергают, но он становится «камнем» из Пс 117:22. Таким образом, три послания не приносят плодов, но четвертое (по виду неудачное) достигает цели: хозяин получает плоды, а сын становится краеугольным «камнем». Притча о винограднике — также революционный пересказ израильской истории. Как мы покажем, есть тесная связь между ней и акцией в Храме^[834]. Она содержит ряд аллюзий на Дан 2 и описывает нечто очень похожее на события в притче о сеятеле.

Третье (очень важный момент! Он указывает на место рассказчика и слушателей в рассказе). В иудаизме Второго Храма образ «семени» иногда обозначал «Остаток», который возвратится по окончании плена. «Семя» — это образ истинного Израиля, который при последнем вмешательстве Бога будет оправдан и снова «посеян» в своей Земле^[835]. Таким образом, если человек, возвещавший Царство Божье, рассказывал историю о сеющемся семени, он давал понять: Остаток возвращается, плен позади, Бог сеет доброе семя, создавая истинный Израиль. И неуместно возражать, что в интерпретации притчи «семя» есть «слово»^[836]. Ведь именно этого и следует ожидать, учитывая одно из основных классических пророчеств о возвращении из плена:

Как дождь и снег нисходит с неба
и туда не возвращается, но напоет землю
и делает ее способною рождать и произращать,
чтоб она давала семя тому, кто сеет, и хлеб тому, кто ест,
так и слово Мое, которое исходит из уст Моих, —
оно не возвращается ко мне тщетным,
но исполняет то, что мне угодно,
и совершает то, для чего Я послал его.
Итак вы выйдете с веселием
и будете провожаемы с миром;
горы и холмы будут петь пред вами песнь,
и все деревья в поле рукоплескать вам.
Вместо терновника вырастет кипарис;
Вместо крапивы возрастет мирт;
и это будет во славу ГОСПОДА,
в знамение вечное, несокрушимое^[837].

Тесные тематические связи между некоторыми аспектами притчи о сеятеле (и ее интерпретацией) и этим отрывком наводят на мысль, что мы находимся на верном пути. Сеется семя, вопреки тернию восходит урожай... Это — образ того, как ГОСПОДЬ сеет Свое слово, как затем происходит возвращение из плена и обновление творения. Притча дает намек: приходит

время, предсказанное пророками.

Она не только сообщает слушателям, что они живут во дни возвращения из плена, но и предупреждает: урожай придет иначе, чем ждали. Ведь речь не о том, что раньше «сеяли» безуспешно, а теперь, наконец, успешно. Притча описывает разные результаты *одновременных* посевов. Бог Израилев действует: Он сеет пророческое слово, желая восстановить Свой народ, но многие семена пропадут втуне (как бы в «плenu»): их склюют птицы (сатанинские силы? языческие хищники?) или их заглушат камни и колючки пустыни ^[838]. Однако урожай окажется великим. Напрашивается ассоциация с притчей о брачном пире. Пир состоится, и дом будет полон, но первых из приглашенных там не окажется ^[839]. Здесь одновременно проявляются суд и милость.

Итак, притча не только дает информацию, но и *действует*. Она создает ситуацию, где само наличие ушей, чтобы слышать, — один из признаков принадлежности к истинному Остатку. Израильтяне могут (ошибочно) решить, что они уже вернулись из плена и что статуса принадлежности к истинному народу ГОСПОДА у них не отнять, — но в Остаток, созидаемый Богом Израилевым, войдут лишь слышащие возвещаемое слово и прилепляющиеся к нему. Прочие же подобны виноградарям из притчи, отвергавшим пророков. Они сами призывают на себя осуждение.

На мой взгляд, эти аргументы убедительно показывают: притча о сеятеле — это рассказ о возвращении из плена, осуществляющемся через деятельность Иисуса. Переосмысление Иисусом Рассказа предполагает зов и предупреждение: Израиль должен измениться. Очевидно, что притча содержит отсылку на саму себя: она описывает собственный эффект.

Один современный ученый, Роберт Гюлих, довольно близко подошел к пониманию ситуации. Он считает, что притча о сеятеле говорит о

результате эсхатологического действия Бога в истории, — результате более трудном для осмысления, чем предполагалось в распространенных еврейских чаяниях о последнем урожае... Эсхатологическое действие Бога..., подобно разброзанному семени, встречает сопротивление и неудачи, но все же приносит обильный урожай ^[840].

Гюлих находится на правильном пути, и его мысль можно еще усилить. Как мы отметили выше, притча о сеятеле рассказывает две тесно взаимосвязанные истории, или, точнее говоря, одну и ту же историю с двух разных точек зрения.

С одной стороны, она рассказывает долгую и чудную израильскую историю, загадочным (но ясным — для имеющих уши) образом давая понять: эта история подходит к достижению своей цели. Уже одно это сообщение имеет колоссальную важность. Иисус же говорит более того: цель, к которой устремлялась израильская история, — *его деятельность и Весть о Царстве*. Это — шок для слушателей, к тому же говорить такие вещи смертельно опасно: в конце концов, неподалеку был властитель Ирод Антипа, а люди, становившиеся у этой семейки поперек дороги, нередко умирали не своей смертью.

С другой стороны, именно потому, что данная притча — рассказ об израильской истории, она не просто называет служение Иисуса *кульминацией* израильской истории: служение Иисуса как бы *вмещает в себя* израильскую историю. Иисус — прежде всего пророк, поэтому он разделяет участь пророков. Через него сеется слово ГОСПОДА; подобно Исае, он сеет у дороги, на каменистой почве и среди колючек; как пророк, он приходит к виноградарям — и встречает отвержение. Однако, — здесь есть тайна, о которой мы будем говорить в [части III](#), — по

Божьему Промыслу именно через это отвержение, эту неудачу устанавливается Царство. Отвергнутый камень станет краеугольным. Виноградник будет отдан другим, — тем, которые будут отдавать хозяину плоды. Некоторые семена все же упадут на добрую почву и принесут обильный урожай.

Смотрите, что получается. Иисус рассказывает историю про сеятеля, сеющего в поле. Ученые спорили о том, насколько описанная картина соотнобразуется с палестинскими способами земледелия, но этот вопрос непринципиален^[841]. Нужно смотреть на нарративную логику притчи: сеятель сеет в трех неудачных местах, а в четвертом месте дело поворачивается на лад. Традиция загадочных еврейских историй периода Второго Храма такова, что без веских свидетельств обратного в сеятеле необходимо видеть самого ГОСПОДА, желающего установить Свое Царство, как сеятель желает посадить семя, которое даст всходы. Остальные посевы не принесут плодов, — но будет один посев, с богатым урожаем^[842].

Итак, рассказывая притчу о сеятеле, Иисус дает понять, что его деятельность — кульминация и краткое повторение израильской истории.

- *Кульминация*, Как отмечают в другом контексте Матфей и Лука, Закон и Пророки были до Иоанна, но с тех пор (т. е. в служении Иисуса) возвещается Благая Весть о Царстве^[843]. Долгое ожидание Израиля позади: ГОСПОДЬ сеет доброе семя, которое принесет плоды. Аналогично ситуации в притче о винограднике, предыдущие посевы обозначают труд пророков, тщетно пытавшихся вернуть Израиль к Богу. Иисуса тоже отвергают, — но не все, и в конечном счете он добивается цели там, где потерпели неудачу пророки.

- *Краткое повторение*. Иисус — пророк, подобный прежним пророкам. Он вызывает сходную реакцию и сходный прием. Большинство людей отвергнет его Весть и будет за это осуждено. Однако это не разрушит, а исполнит замысел Божий о спасении.

Притча о сеятеле — притча о служении Иисуса, но не совсем в том смысле, как иногда понимают^[844].

Теперь мы можем пролить свет на цитату из Ис 6:9–10 в Мк 4:12/Мф 13:13–15/Лк 8:10, доставившую экзегетам столько хлопот^[845]. Бог послал Исайю пророчествовать. Так Исайя вступил на путь странного служения, которое проводит Израиль через суровый суд к милости. Огрубение сердца («слухом услышите, и не уразумеете; и очами смотреть будете, и не увидите») навлекает осуждение:

Доколе не опустеют города, и останутся без жителей, и дома без людей... И если еще останется десятая часть на ней и возвратится, она опять будет сожжена, подобно теревинфу или дубу, чей корень остается, когда они срублены...^[846]

Однако после осуждения грядет милость. Знаком осуждения будет «семя», сокрытое в обуглившемся корне: «Святое семя — корень ее»^[847].

Таким образом, если притча о винограднике содержит аллюзию на Ис 5, то притча о сеятеле — аллюзию на Ис 6. Аллюзия работает следующим образом:

- *израильская история рассказывается как история отвержения пророков, за которым следуют осуждение и обновление;*

- служение Иисуса описывается как кульминация/краткое повторение пророческого наследия.

Кем был Исайя для Иисуса?

- Исайя был более ранней частью Рассказа, одним из более ранних звеньев, длинной череды предшественников. В этом смысле Исайя даже несколько выделялся среди других пророков тем, что в рассказе о его призвании наиболее ясно говорилось о неизбежно предстоящем отвержении.

- Исайя был пророком, чье служение и его результаты кратко повторились в служении Иисуса.

Вышесказанное помогает нам разобраться в загадочном отрывке Мк 4:10–12: казалось бы, здесь есть идея предопределения, — Иисус говорит притчами, *чтобы* его не поняли. Однако проблема возникает только, если мы не относимся всерьез к историческому контексту, а создаем вакуум, заполняемый абстрактным «богословием», где Иисус учит вечным истинам или загадывает неразрешимые загадки. На самом деле, ни того, ни другого Иисус не делает. «Если у вас есть уши, — слушайте»; если слишком многие люди поймут слишком хорошо, свобода передвижений, а то и жизнь пророка окажутся под угрозой. Иисус знал, что его Весть о Царстве революционна. По самым разным причинам ей будут не рады и римляне, и Ирод, и ревнители еврейского благочестия, и еврейские вожди (как официальные, так и неофициальные). Поэтому он должен говорить притчами, чтобы «глазами смотрели — и не видели». Это был единственно безопасный путь. Лишь тем немногим, кто находится в курсе дела, Иисус дает знать о своем видении происходящего [\[848\]](#). До поры до времени цензура пропустит такие притчи. Затем настанет время для более открытых речей. Притча о винограднике не нуждалась в объяснении. «Они поняли, что о них сказал притчу», и приняли соответствующие меры.

Притча о сеятеле содержала еще один обидный для многих аспект. Иисус не просто рискованно заявлял, что его деятельность — кульминация израильской истории (нечто весьма далекое от чаяний, которыми жили многие израильтяне!). Он говорил, что эта кульминация ставит перед израильтянами огромную задачу, — настолько огромную, что многие могут попросту ожесточиться в ответ. Сын придет в виноградник, но виноградари его отвергнут. Они будут смотреть и смотреть, — но не видеть.

Заметим, что речь идет не просто о какой-то туманной и сбивающей с толку «загадке». Речь идет о «тайне», тайном замысле ГОСПОДА, ныне раскрываемом [\[849\]](#). Ученики находятся в том же положении к Иисусу, что и пророк — к ангелу, например, в 4 Езд 10:29–58. Ангел говорит Ездre: «Всевышний откроет тебе многие тайны» [\[850\]](#), — тайны, касающиеся суда над Иерусалимом. «Тайна», скрытый замысел Бога Израилева, состояла в том, что именно *так* реализуется Его замысел об Израиле. Бог придет спасти Свой народ не в торжествующем сиянии славы, а в сеянии семени, долгожданном пророческом «слове», через которое обновятся Израиль и мир (вспомним, что во времена Второго Храма с помощью понятие «слово» евреи, не нарушая монотеизма, обозначали активное действие Бога в мире и израильской истории [\[851\]](#)). Способу возвращения ГОСПОДА и освобождения Израиля присущи некоторая сокрытость и тайное откровение. При этом открывалось не только то, в чем состоит тайна, но и то, что сам замысел — тайна. Это был замысел о суде и милости, который должен реализоваться не через династию Ирода, не через фарисеев, не через первосвященников в Храме, не через планы революционеров, но через Весть и деятельность Иисуса. Как указывает Марк, притча о сеятеле — притча о

притчах^[852].

Теперь все становится на свои места^[853]. Парадоксальные пророческие «сеяния» слова повторяются в служении Иисуса. Сатана пытается унести посеянное слово^[854]. Много званых, но мало избранных; много посеянного, мало из посеянного приносит плоды, — хотя сам урожай будет богатым. Объяснение притчи — вызов, обращенный к тем, кто «внутри», кого достигли слова Иисуса. Они должны быть стойкими и приносить плод. Именно в них осуществится судьба Израиля.

На мой взгляд, евангелисты правильно считают притчу о сеятеле классическим образцом притчи о Царстве. Она утверждает, что израильская история достигла кульминации в деятельности Иисуса. Конец плена близко, время потерянных семян проходит, и наступает пора плодов. Должен быть обновлен Завет, ГОСПОДЬ вернется к Своему народу, чтобы «посеять» среди него «слово» и, согласно обетованиям, избавить его. Притча о сеятеле — это притча о Царстве.

(в) Другие притчи об истории Израиля

В этот раздел можно включить много материала, но у нас нет возможности рассматривать его во всей полноте. Мы просто покажем, как некоторые притчи работают по той же схеме: израильская история достигает парадоксальной кульминации. Возьмем сперва небольшие притчи в Мк 4:21–34. Мк 4:21–34 начинается с маленьких речений, подчеркивающих ту же мысль, что и притча о сеятеле. Марк, видимо, собрал их из разных источников и расположил парами^[855]. Светильник сделан для того, чтобы его ставили на подставку, а не под сосуд^[856], какой мерой человек мерит, такой отмерено будет и ему^[857]; кто имеет, тому дано будет, а кто не имеет, у того отнимется и то, что имеет^[858]. Комментаторы подчас теряют надежду найти первоначальный смысл этих загадочных высказываний^[859]. Однако предложенное выше разъяснение притчи о сеятеле может дать ключ. Вопрос о светильнике объясняется в ст. 22^[860]: «Нет ничего тайного, что не сделалось бы явным; и ничего не бывает потаенного, что не вышло бы наружу». Это подразумевает, что нечто было утаено, и речение о светильнике в 4:21 обретает смысл: «Замысел был сокрыт, но Бог не хочет оставить его сокрытым навеки». Иисус как бы говорит: не удивляйтесь тому, что в конце замыслу Божьему должно открыться. Этому суждено случиться, иначе Бог уподобился бы человеку, ставящему светильник под кровать. В то же время, поскольку для большинства современников Иисуса ситуация остается тайной (в популярном смысле — загадкой), речение предупреждает: скоро тайна откроется и не замедлит^[861]. Любопытно, что буквально греческий текст Мк 4:21 звучит так: «...не *приходит*ли светильник..?»^[862]. Как это объяснить? Возможно, дело в сочетании тем: приход ГОСПОДА к своему народу^[863], приход Царства^[864], приход самого Иисуса (в смысле начала его публичной деятельности)^[865]. Опять-таки это речение — загадочное, как хорошо видно из ст. 23: «Если кто имеет уши слышать, да слышит!».

Аналогичный призыв к правильному слышанию вводит речение о мере (ст. 24). Поскольку глагол «мерить» здесь явно использован в метафорическом смысле (типичная ситуация для того времени^[866]), а современный английский не знает метафорического употребления *to measure*, нам приходится менять образы, например: «Какое внимание вы уделяете, такое внимание вы и получите». При этом первое «внимание» органично сочетается с предшествующим «замечайте, что слышите», а второе «внимание» — аллюзия на то, как Бог Израилев позаботится о людях,

внемлющих Вести о Царстве. Далее идет известная поговорка об имеющих и не имеющих. Судя по всему, «имеющие» = слышащие правильно = подлинная семья Иисуса = те, которым открыта тайна Царства; «не имеющие» = «внешние» (Мк 4:11; ср. 3:31–35)^[867]. Израильская история подходит к кульминации, и произойдет великое разделение между истинным Израилем и отступниками (в период Второго Храма аналогично мыслили и некоторые другие евреи). Комбинация Марком этих высказываний выдает проникновение в Весть Иисуса о Царстве.

Далее следует короткая притча о растущем семени^[868]. Если мы внимательно прочли притчу о сеятеле, то здесь мы окажемся на знакомой территории. Бог Израилев не совершает ярких зрелищных переворотов. Его Царство придет иначе, чем надеялись современники Иисуса. Его пути сокрыты и тайны, — и все же Израилю *следует* их распознать. В семени, которое растет само по себе, есть что-то странно знакомое. Семя спит и встает, — а человек и не знает, как. Возможно, здесь есть тема воскресения: именно так Бог–Творец воскресит мертвых при наступлении Царства, — сея семена и позволяя им расти, так что лишь зрячие смогут увидеть происходящее^[869]. Некоторые детали притчи перекликаются с апокалиптическим сценарием: когда поспеет урожай, человек берется за серп. Это прямо соотносится с Иоил 3:13, где говорится о предстоящих великих суде и жатве. Иисус не отрицает, что предстоит великий Суд, на котором осуществится судьба Израиля. Он переосмысливает его: День оправдания придет, но пока (т. е. во время служения Иисуса) семя растет тихо — путями, которых Израиль не постигает, хотя должен постичь.

Притча о горчичном зерне предлагает еще одно переосмысление Царства^[870]. Царство не явится сразу во всем великолепии, но начнется неприметно. Те, кто ожидают, что Иисус поведет их в атаку на римский гарнизон, будут разочарованы. И все же Иисус не отбрасывает израильскую надежду, — он лишь понимает ее иначе. ГОСПОДЬ посадил маленькое семя, которое вырастет в большой куст. Служение Иисуса, столь непохожее на ожидаемое грядущее Царство, есть начало Царства. В этой притче мы встречаем еще один апокалиптический образ: птицы прилетают вить на дереве гнезда^[871]. Здесь можно усмотреть намек на то, что, когда дерево полностью вырастет, т. е. когда Израиль станет тем, чем хочет Бог, другие (вероятно, язычники) придут разделить его благословение. Как известно, сама идея была далеко не нова^[872]. С другой стороны, озвучивать ее в период разгорания националистических страстей было делом довольно революционным (и созвучным «Назаретскому манифесту» в Лк 4).

Притча о закваске также объясняет, что Царство — не каравай, вдруг возникающий в готовом виде^[873]. Царство скорее можно сравнить с дрожжами, положенными в тесто. Заметим: изначально эта притча говорила не о влиянии христианства на мир, но о том, как в Израиле наступает Царство. Ключевое слово здесь — «спрятала». Это не самый обычный способ описать то, что женщина при готовке делает с дрожжами, но он хорошо сочетается с темой рассматриваемых нами притчей: таинственны и загадочны деяния Божьи через служение Иисуса. Закваска Вести Иисуса сокрыта в Израиле, и тесту предстоит подняться. Притча предупреждает: не стоит ожидать внезапных переворотов, но следует распознать в деятельности Иисуса тайный и парадоксальный Промысел Божий.

Притчи о сокрытом на поле сокровище и о драгоценной жемчужине также содержат тему тайны^[874]. Однако мы видим и новую особенность. Люди могут и должны искать сокровище. Затем они должны предпочесть его всему. Что же нужно отбросить? Очевидно, взлелеянные стереотипы и ожидания современников Иисуса. Иисус зовет людей: поймите, что происходит, отбросьте старые мечты и прилепите к новому. Людей, послушавших его, могут счесть глупцами те, кто строит свои надежды на идее националистического, материального торжества Израиля. Однако они нашли лучшее, и рады, — ведь Бог оправдает именно их. Эта тема

вплотную подводит нас к рассказу, о котором мы будем говорить в следующих двух главах.

Матфей завершает свое собрание притчей рассказом о хозяине, который выносит из своей сокровищницы новое и старое^[875]. Очевидно, что эта притча хорошо отражает интересы евангелиста^[876]. Однако нет веских причин сомневаться в ее аутентичности. Используемый образ предполагает, что вокруг Иисуса воссоздается Израиль. Посвященные в тайну («книжники, наученные Царству Небесному») будут подобны хозяевам, способным дать и старое, и новое. В израильские чаяния Иисус вносит радикально новый мотив. Это не означает полного разрыва с прошлым или отказа от надежды Израиля, — это означает наполнение старой формы новым содержанием. Слово «поэтому», с которого начинается притча, показывает: она работает (и Матфей хочет, чтобы она так работала) как описание того, что происходит, когда люди откликаются на другие притчи.

Есть и много других притчей о Царстве, трактующих израильскую историю. Наиболее яркий пример, на котором мы уже останавливались, — притча о блудном сыне^[877]. На мой взгляд, Иисус в ней говорит о возвращении Израиля из плена, и делает это очень дерзким и вызывающим образом. Отметим, как вся данная тема сочетается с аспектом деятельности Иисуса, который мы изучали в главе 5. Евангелисты (как, видимо, и сам Иисус) видели в актах исцеления исполнение пророчеств, причем пророчеств вполне конкретных — о *возвращении из плена*. Время, когда слепые будут видеть, глухие — слышать, хромы — ходить, а бедняки — внимать благовестию, должно наступить при возвращении Израиля из Вавилона^[878]. Это еще раз подтверждает, что мы находимся на верном пути.

Здесь можно было бы развить анализ Иисусовой Вести о Царстве, рассмотрев притчи, которые говорят о других аспектах Царства, особенно о поражении зла и возвращении ГОСПОДА на Сион. Однако мы это отложим до глав 8 и 13, ибо сначала надо рассмотреть ряд других проблем.

4. Заключение: Весть о Царстве

В этой главе мы не делали обстоятельного и детального исследования, но лишь прозондировали почву. Полученный результат: Иисус словом и делом провозглашал, что исполняются традиционные чаяния, — происходит исход, Израиль возвращается из долгого плена, причем все это происходит через служение Иисуса.

В провозвестии Иисуса можно выделить два важных аспекта: предупреждение и радушный прием.

- *Радушный прием.* Иисус приветствовал нуждающихся, тем самым воплощая в жизнь рассказ о возвращении из плена, покаянии и восстановлении. Он призывал всех радоваться великому Восстановлению.
- *Предупреждение.* Иисус предупреждал тех, кто без достаточных оснований уповал на отцовское наследие и полагал, что в грядущем Царстве автоматически будет оправдан. Между тем, если истинный Израиль возвращается из плена, некоторые могут воспротивиться. И если ГОСПОДЬ возвращается на Сион, Он будет судить отвергающих Его владычество. Здесь тема победы над злом, язычеством и Вавилоном обретает типично пророческое преломление: самая суровая критика направлена в адрес Израиля, а не язычников.

Тему предупреждения и радушного приема мы подробно рассмотрим в главах 7–8. В обоих случаях рассказ о воцарении Бога Израилева (как его рассказывал Иисус) превращался в пьесу,

где слушатели Иисуса, нравилось им это или нет, не могли оставаться просто зрителями, они оказывались на сцене. И стоял лишь один—единственный вопрос: какие роли они себе изберут?

Глава 7. Рассказы о царстве (2): приглашение, радушный прием, требование, призыв

1. Введение: рассказ с открытым концом

Приблизилось Царство Божье; покайтесь и веруйте в Евангелие». Первую часть этого утверждения мы уже рассмотрели и выяснили, что в нем заключена аллюзия на целый рассказ о новом исходе Израиля, его возвращении из плена. Что можно сказать о второй части?^[879]

Тезис этой главы таков: Иисусова Весть о Царстве работала как своего рода рассказ, где нужны новые герои, и как сюжет, где нужны акторы^[880]. В категориях, проясненных Греймасом (см. подробнее *NTPG*), если Иисус — «посредник» в драме, действию нужны «реципиенты» и, видимо, «помощники»^[881]:



До сих пор мы имели дело с таким сюжетом:



Итак, вопрос: кто такой «Израиль», который вернется из плена? Есть ли у Иисуса «помощники», и если да, то кто они? (Об «оппонентах» речь пойдет в главе 9.) В этой главе я попытаюсь показать, что имплицитные и эксплицитные рассказы Иисуса о Царстве звали слушателей увидеть в себе «Израиль», ради которого совершается служение Иисуса, и даже (отчасти) «помощников», которые разделят его служение. При этом подразумевалось, что вернувшийся из плена Израиль должен себя вести определенным образом. Речь не об общем наборе правил, не об абстрактной «этике». Иисус считал свое призвание уникальным и неповторимым, и это ощущение распространялось на его последователей. Они были призваны к специфическим задачам, имевшим отношение к его служению и замыслам.

Таким образом, рассказ (story) о Царстве порождал соответствующую деятельность (praxis) среди тех, кто его слышал и приложил к себе. В рамках мировоззренческой модели рассказы не только усиливают деятельность и символы рассказчика, но и обращаются к другим мировоззрениям и складам ума, стараются вызвать отклик, — чтобы люди изменили свои рассказы, символы и деятельность (естественно, что призыв к смене деятельности уже предполагает достаточно широкие перемены^[882]). На мой взгляд, призывы и заповеди Иисуса необходимо рассматривать не как «новое учение» (в смысле новых нравственных правил или богословских принципов), но как часть его глубинного Рассказа, имевшего целью побудить

слушателей перестроить свою деятельность и связанные с этим элементы мировоззрения.

Как работает Рассказ? Рассмотрим четыре его стадии:

1) *Приглашение*. Все начинается с приглашения: Весть о Царстве включала призыв «покаяться и верить Благой вести». Поскольку впоследствии призыв несколько затерся и оброс анахронистичными коннотациями, ряд ученых усомнились в его принадлежности Иисусу. Важно убрать анахронизмы и вскрыть коннотации, присущие I веку н. э.;

2) *Радужный прием*. Людей, отозвавшихся на приглашение, ждал радужный прием. Рассказы Иисуса о Царстве давали понять: Бог зовет всех без исключения, в том числе нищих и грешников;

3) *Требование*. Если человек откликнулся на приглашение, от него требовалось жить сообразно требованиям к обновленному Израилю;

4) *Призыв*. Некоторые люди были призваны пойти вместе с Иисусом к Иерусалиму, сопровождать Иисуса при необычной кульминации его служения.

Кому-то может показаться странным, что Иисус предусматривал такие последствия своего провозвестия. Иным ученым до сих пор не хватает фантазии представить Иисуса ожидающим, что некая «община» будет слушать его рассказы и совместно их усваивать. Однако ничего удивительного здесь нет, и можно смело считать отжившим представление о том, будто Иисус обращался к «индивидам» как изолированным сущностям. За последние 40 лет мы выявили большой интерес к «общине» у Матфея, Марка, Луки и Иоанна (возможно, также в Q и у Фомы). Никак не менее очевидно, что и самого Иисуса глубоко волновало воздействие его провозвестия о Царстве на группы людей. (Во избежание недоразумений оговорюсь: этот социальный аспект не только не ослабляет, но даже усиливает аспект личностный — обращение к конкретным людям. *Индивидуализм* и *коллективизм* противоречат друг другу, но верно понятые «совместность» и «личностность» дополняют друг друга^[883].)

Раньше часто считали, что Иисус с минуты на минуту ожидал конца света, а потому и речи о будущей общине своих последователей не заводил: существовала лишь группа близких к нему людей, чающих скорого конца нашего пространственно–временного континуума. Сейчас ученые постепенно отходят и от этой гипотезы. Данного вопроса мы подробнее коснемся в следующей главе, а пока отметим:

- Иисус, видимо, предусматривал появление новой формы общины;
- Иисус, видимо, *не* ожидал конца нашего пространственно–временного континуума.

Мы не сомневаемся, что Иисус ждал решительного поворота в истории. Мы лишь ставим вопрос о содержании этого поворота.

2. Приглашение: необходимо покаяться и уверовать

(i) Покаяние

Матфей и Марк предлагают в качестве вводного резюме Иисусовой Вести фразу, включающую призыв «покаяться» (Мк 1:15/Мф 4:17). Однако действительно ли Иисус этого требовал? И если он это требовал, то что имел в виду? Насколько данное требование когерентно с общей темой его Вести?

Старые комментарии и словари более или менее единодушны: «покаяние» — одна из основных тем служения Иисуса, оно представляет собой как бы негативную сторону

«обращения»^[884]. Эти комментарии придерживаются довольно абстрактной схемы, где Иисус проповедует вечную Весть о «Бог» и «Человеке», а также об обращении «Человека». С данной точки зрения, Иисус предлагает альтернативу еврейскому законничеству — «обращение» (включая «покаяние») как акт незаслуженной милости Божьей^[885]. Речь идет, фактически, об индивидуальной нравственности: Иисус стремится изменить поведение людей к лучшему, хотя удерживает их от взглядов пелагианского толка.

В последнее время многие исследователи пришли к выводу, что такого рода теории окарикатуривают иудаизм и Иисуса, и начали разрабатывать принципиально новые подходы. Например, Эд Сандерс считает, что Иисус вообще не проповедовал покаяние^[886]. По его мнению, если Иисус и намекал на нечто подобное, он мало отличался в этом от своих еврейских современников. Евангельские материалы, изображающие Иисуса проповедником покаяния, возможно, недостоверны. Судя по всему, общение Иисуса с грешниками вызывало массу недовольства, — между тем, если бы он много занимался исправлением закоренелых грешников, то «стал бы национальным героем»^[887]. Вывод Сандерса: *Иисус не требовал покаяния в обычном для его еврейских современников смысле*, — он лишь звал людей следовать за ним. Это-то и оскорбляло чувства многих^[888].

Сандерс явно берет за отправную точку крайности старого подхода^[889]. На мой взгляд, это не вполне удачная затея, омрачающая даже его недавнюю книгу, где он менее полемичен. Я согласен с Сандерсом, что Иисус не требовал покаяния в обычном смысле слова. Однако он напрасно считает, что Иисус вообще его не требовал. Сандерс упустил из виду элемент имплицитного повествования и деятельности, к которой это повествование призывало.

Начать можно с того, с чего начал сам Иисус, — с Иоанна Крестителя. Иоанн говорил израильтянам, что если те не покаются, то Бог сделает детей Аврааму из камней^[890]. С одной стороны, это предполагало отношение к израильтянам как к язычникам, которым необходимо покаяться так, как каются прозелиты, желающие войти в народ ГОСПОДА^[891]. С другой стороны, данное событие (своего рода новое «обращение») - не новый рассказ об Израиле и Боге Израилевом, а новая глава Рассказа. Оно соответствует еврейским представлениям об «эсхатологическом покаянии».

Что это были за представления? Во многих текстах «покаяние» — это *то, что должен сделать Израиль, чтобы возвратиться из плена*^[892]. Характерное для Евангелий греческое слово *metanoia* (и однокоренные) в Септуагинте встречается редко, причем обычно обозначает «раскаяние» самого ГОСПОДА. Однако в I веке н. э. оно предполагало целый ряд библейских коннотаций. Второзаконие говорит о том, что для прощения и возвращения из плена необходимо всем сердцем «вернуться» к ГОСПОДУ^[893]. В категориях Второзакония это предполагает возвращение к «Шема», любви всем сердцем к одному ГОСПОДУ. Пророки регулярно использовали понятие «покаяния» для обозначения обращения к ГОСПОДУ, следствием которого будет Восстановление, возвращение из плена^[894]. Слова *shub* и *epistrephein*, поскольку они означают «возвращаться», постоянно (особенно в Иер) намекают: «возвращение» Израиля к ГОСПОДУ поможет ему «вернуться» в свою Землю.

Нам не следует ограничиваться библейскими отрывками, упоминаящими об актах *shub* и *epistrephein*. В Дан 9, Езд 9 и Неем 9 мы находим великие покаянные молитвы. Весь их смысл состоит в том, чтобы Бог возвратил Израиль из плена. (Снова отметим: эти тексты написаны в «послепленный» период, но они отражают чаяние подлинного «возвращения».)

Ту же тему можно найти в послебиблейской еврейской литературе^[895]. Особенно интересный случай — кумранские тексты. Кумраниты считали себя авангардом подлинного

«возвращения из плена». Таким образом, «покаяние» как условие принадлежности к общине было неизбежно связано с эсхатологией, а не с неисторическим/индивидуалистическим благочестием^[896]. Это верно и в отношении ранних раввинов (т. е. раввинов до восстания Бар-Кохбы): Элиэзер Бен-Гиркан говорил, что «покаяние» — обязательное условие искупления Израиля. При этом очевидно, что под «искуплением» он имел в виду спасение от римлян, подлинное и окончательное возвращение из плена, который, еще продолжаясь в 70 году н. э., сменился новым вавилонским изгнанием^[897]. Можно предположить, что осмысление поздними раввинами покаяния в неэсхатологическом и нравственном ключе отражает период, когда политические и эсхатологические чаяния были отложены. По раввинам, жившим после 135 года, часто нельзя судить о взглядах благочестивых евреев I века на покаяние^[898]. Дополнительные (хотя и косвенные) свидетельства сильной взаимосвязи между «покаянием» и эсхатологией можно найти в некоторых христианских текстах II века^[899].

Таким образом, в среде, к которой принадлежал Иисус, «покаяние» — это «то, что должен сделать Израиль, чтобы ГОСПОДЬ вернул ему благополучие». Возвещая Царство, Иисус объявлял: благополучие возвращается к Израилю. Поэтому он почти наверняка включал в свою Весть призыв к покаянию (в указанном смысле). Мы должны чрезвычайно серьезно отнестись к утверждениям синоптиков о том, что Иисус проповедовал покаяние^[900]. Конечно, этими утверждениями дело не ограничивается: о покаянии речь может идти не только тогда, когда встречается слово «покаяние».

Уместно оговорить один важный момент, касающийся среды Иисуса, который почти всегда не замечают. Мы сказали, что «покаяние» — это «то, что должен сделать Израиль, чтобы вернуть себе благополучие». Важно добавить: «покаяние» может означать *отказ от революционного пыла*. Возьмем для иллюстрации отрывок из «Жизни» Иосифа Флавия (отрывок поразительно перекликается с Мк 1:15/Мф 4:17).

Иосиф Флавий описывает случай, который произошел в Галилее около 66 года н. э. (примерно то самое время, когда синоптическая традиция обретала окончательную форму). Иосиф отправился в Галилею, чтобы уладить раздоры между различными группировками. Там был некий главарь разбойников по имени Иисус (индекс работ Иосифа Флавия дает 21 человека с этим именем: называя детей, евреи I века явно не стремились к оригинальности). Этот главарь замышляет заговор, покушаясь на жизнь Иосифа. Иосиф срывает заговор, а затем, по его собственным словам, сообщает главарю,

что от меня не укрылся заговор, который он умышлял против меня... Впрочем, я бы простил его поступки, если бы он раскаялся и доказал мне свою верность. Все это он обещал...^[901]

«Если бы он раскаялся и доказал мне свою верность» — это правильный перевод. Однако можно перевести и так: «Если бы он раскаялся и уверовал в меня»²³. Иосиф требует от этого Иисуса бросить разбой и довериться ему. «Покаяние» в значении отказа от революционных устремлений встречается и в других местах «Жизни», — как и «вера» в значении доверия к вождю и верности вождю^[902]. Я нахожу весьма примечательным то обстоятельство, что из всех известных мне исследователей жизни Иисуса из Назарета лишь один упоминает это место из Флавия, — и даже он не дает комментариев относительно значения эпизода для понимания «покаяния» и «веры»^[903]. Между тем рассмотренный отрывок очень важен. Он показывает, что

называли «покаянием» и «верой» в Галилее 60–х. С какой стати мы должны думать, что на 30–40 лет раньше «покаяние» и «вера» имели там иной (более «личностный», «внутренний», «религиозный») смысл? С какой стати мы должны использовать именно тот «религиозный» смысл как критерий достоверности высказываний Иисуса из Назарета? Иисус из Назарета вполне мог иметь в виду больше, чем Флавий, и задача историка — вскрыть дополнительные смыслы. Но крайне маловероятно, что он имел в виду меньше, чем Флавий.

При исторической реконструкции призыва Иисуса к покаянию следует совместить две описанные темы: возвращение к ГОСПОДУ (для возвращения из плена) и отказ от националистических насильственных методов.

- Иисусова проповедь покаяния была *эсхатологической* (она не была призывом реформатора–моралиста).
- Иисусова проповедь покаяния была *политической* (Иисус призывал Израиль как нацию отказаться от одной программы и избрать другую программу).

В еврейской среде Иисуса «покаяние» — не деталь вечного ландшафта и не особенность неисторической религии. Многие христианские авторы, проглядев ясную роль покаяния в тогдашней еврейской жизни, ошибочно воображали, будто Иисус первым заговорил о покаянии и стал непопулярен. Однако неверно также думать, что Иисус, проповедник «вечных истин», не говорил о покаянии, ибо ему как проповеднику «вечных истин» не было в том нужды^[904]. Именно как пророк, причем пророк «эсхатона», он звал израильтян раз и навсегда покаяться, чтобы освободиться из плена. Это не просто «покаяние», которое может совершить любой человек (в том числе любой еврей), если, осознав свой грех, захочет попросить прощения и загладить вину. Это единственное в своем роде Покаяние, которое должен совершить истинный народ ГОСПОДЕНЬ при воцарении его Бога. Это Покаяние практически не имеет отношения к официальным структурам иудаизма. Оно состоит в верности самому Иисусу.

Что можно сказать о релевантных местах в Евангелиях?

Мы уже говорили о вводном резюме в Мф 4:17/Мк 1:15, с которым перекликается резюме поручения ученикам в Мк 6:12: они также должны призывать людей «покаяться и верить в Евангелие»^[905]. Нет сомнений, что аналогичным образом высказывалась и ранняя Церковь: было бы чрезвычайно странно, если бы она этого не делала. Фактически, бремя доказательства лежит на тех, кто отрицает историческую достоверность данных сообщений. Мы находим «покаяние»:

- в особом материале Марка;
- в особом материале Луки;
- в Q;
- в параллелях Мф/Мк.

Луку очень интересует тема покаяния: иногда он упоминает о нем там, где параллельные места у других синоптиков этого упоминания не содержат (Лк 5:32; 15:7; см. ниже). Однако отсюда нельзя делать далеко идущих выводов. Вполне возможно, что третий евангелист мыслил себе покаяние в менее «эсхатологическом» и более «нравственном» ключе, но это само по себе не исключает покаяние из провозвестия Иисуса^[906].

Приводимые ниже отрывки наводят на мысль: Иисус звал слушателей к большому Повороту — не просто к индивидуальному нравственному раскаянию, но эсхатологическому акту, который представляет собой единственный способ избежать эсхатологического осуждения.

Тогда начал он укорять города, в которых наиболее явлено было сил его, за то, что они не покалялись. «Горе тебе, Хоразин! Горе тебе, Вифсаида! Ибо если бы в Тире и Сидоне явлены были силы, явленные в вас, то давно бы они во вретище и пепле покалялись. Но говорю вам: Тиру и Сидону отраднее будет в день суда, нежели вам. И ты, Капернаум, до неба вознесшийся, до ада низвергнешься. Ибо если бы в Содоме явлены были силы, явленные в тебе, то он оставался бы до сего дня. Но говорю вам, что земле Содомской отраднее будет в день суда, нежели тебе»^[907].

Тогда некоторые из книжников и фарисеев сказали: «Учитель! Хотелось бы нам видеть от тебя знамение». Но он сказал им в ответ: «Род лукавый и прелюбодейный ищет знамения; и знамение не дастся ему, кроме знамения Ионы пророка... Ниневитяне покалялись от проповеди Иониной; и вот, здесь больше Ионы»^[908].

В это время пришли некоторые и рассказали ему о галилеянах, которых кровь Пилат смешал с жертвами их. Иисус сказал им на это: «Думаете ли вы, что эти галилеяне были грешнее всех галилеян, что так пострадали? Нет, говорю вам; но если не покаетесь, все так же погибнете. Или думаете ли, что те восемнадцать человек, на которых упала башня Силоамская и побила их, виновнее были всех живущих в Иерусалиме? Нет, говорю вам; но если не покаетесь, все так же погибнете»^[909].

Книжники же и фарисеи роптали и говорили ученикам его: «Зачем вы едите и пьете с мытарями и грешниками?». Иисус же сказал им в ответ: «Не здоровые имеют нужду во враче, но больные. Я пришел призвать не праведников, а грешников к покаянию»^[910].

Сандерс отвергает эти отрывки, просто ссылаясь на Бультмана^[911]. На мой взгляд, так поступать не годится. Также тон этих речений не является «антииудейским» в такой мере, чтобы отражать позднюю христианскую полемику^[912]. Был ли антииудаистом Иеремия? Амос? Иоанн Креститель? Я думаю, что Иисус, подобно им, был пророком еврейского Восстановления. Он говорил от имени Бога Израилева. Он призывал народ, в преддверии грядущего Суда, отказаться от националистических насильственных методов. Тем, кто внимлет ему, он обещал, что они будут оправданным народом Бога Израилева. Тех; кто не внимлет, постигнет страшная катастрофа, национальное бедствие.

Особенно показателен в этом отношении отрывок из Лк 13. Непокаявшихся убьют римские солдаты. На них упадет башня. Это «покаяние» — не просто индивидуальный нравственный отказ от индивидуального греха^[913]. Это «покаяние» — того же рода, какого требовал от своих фанатичных и ожесточенных современников Иосиф Флавий. Призыв к нему вполне естественен в устах пророка, — Иисус же был пророком (см. выше). Он прививал слушателям Рассказ об

окончании израильского плена. Для избавления необходимо покаяние. В Иисусовом провозвестии соединились призыв к эсхатологическому покаянию и призыв к отказу народа от насильственных и разбойничьих методов. Эта комбинация неслучайна. Как мы увидим в главе 10, подлинную глубину современного ему израильского плена Иисус видел именно в склонности израильтян к националистическому насилию^[914].

В словах Иисуса слышали примерно то же самое, что и в словах Иосифа Флавия: откажитесь от своего понимания национальной идентичности, от своих национальных и политических целей, и доверьтесь мне. Однако в призыве Иисуса должны были увидеть большую смысловую глубину, чем в призыве Иосифа. Эта глубина шла от библейских аллюзий — Второзаконие, Иеремия, другие классические пророки. Иисус говорил о покаянии, которое поможет вернуться из плена, приведет к восстановлению и обновлению Израиля.

Мы также видим, что свидетельства Иисусовой проповеди покаяния далеко не ограничиваются евангельскими отрывками со словом *metanoia* (и однокоренными)^[915]. Далее в этой главе мы рассмотрим эти свидетельства:

- прием «грешников»;
- призыв современников Иисуса изменить цели и ценности: не просто «этические нормы», но конкретные задачи и намерения;
- совет (и требование!) обновить сердце (тема Иер/Втор);
- призыв не прибегать к насильственным методам, а взять свой крест и следовать за Иисусом.

Каждая из этих тем — призыв к покаянию. Каждая указывает, какого понимания национальной идентичности израильтяне должны придерживаться, если они хотят вернуться из плена. Здесь мы сталкиваемся с фундаментальной природой темы «покаяния» в проповеди Иисуса, во многом объясняющей относительную редкость употребления в Евангелиях самого слова «покаяние».

Множество свидетельств такого рода содержат и притчи. Сандерс подчеркивает тот факт, что, вопреки импликации Луки (Лк 15:7), овца не «кается»: пастух идет ее искать. С таким же успехом он мог бы сказать: монета не «кается» в своей утерянности, — чего не понял евангелист (Лк 15:10)^[916]. Создается впечатление, будто Сандерс здесь чуть темнит: возможно, потому что подобные притчи вообще работают иначе. «Покаяние» учеников Иисуса в том смысле, в котором мы его рассматриваем, есть нечто исходное. Притчи же предназначены объяснить и оправдать действия Иисуса: почему он берет на себя инициативу и идет искать заблудших. В любом случае эти две маленькие притчи подводят нас к большой притче — о блудном сыне. Ее поворотный момент: «Пришед же в себя, сказал: "Встану, пойду к отцу моему и скажу ему: Отче! Я согрешил"». Сколь бы мы ни подчеркивали роль расточительной любви отца в этой притче, она останется классической притчей о покаянии^[917].

Высокая роль покаяния видна также из притчи о богаче и Лазаре (Лк 16:19–31). В ней есть распространенные сказочные мотивы^[918], которые Иисус очень необычно обыгрывает. Притча о богаче и Лазаре обращает внимание на то же, на что дважды (т. е. подчеркнуто) обращала внимание притча о блудном сыне: происходит «воскресение» (т. е. «возвращение из плена»), — фарисеи же его не видят^[919].

Вопреки распространенному мнению, говорит она вовсе не о загробной жизни и конечной участи людей^[920]. Иначе она не была бы притчей! Допустим, что некий человек пытается найти в Лондоне с помощью карты нужный адрес. Если вы в этот момент расскажете ему историю про

кого-то, кто заблудился в этом городе, ваш рассказ не будет *притчей*. Так же и здесь, и мы бы давно разобрались в сути дела, если бы нам не мешало очевидное предубеждение. Мы ошибочно исходим из того, что основная забота Иисуса — «научить людей, как после смерти попасть на небеса».

Авраам приветчает Лазаря. Это напоминает о встрече (во многом наделенной аналогичным смыслом) блудного сына отцом. В сказках бедные и отверженные оказываются на лоне Авраама. Этот сказочный мотив находит воплощение в реальной жизни, когда Иисус принимает отверженных. (Точно так же рассказ о радушии отца есть рассказ о поступках Иисуса.) Как показали недавние исследования, важная для Луки тема «богачей и бедняков» здесь выступает на передний план^[921]. Эта старая сказка на новый лад не говорит о загробном мире и не учит «этическим» абстракциям о богатстве и бедности. Она объясняет, что происходит с богатыми и бедными *в настоящем*^[922]. Иисус принимает бедных и отверженных: это значит, что начинается подлинное возвращение из плена, начинается новая эпоха, начинается «воскресение». Если так, то все, кто желает войти в новый мир, должны (как во Второзаконии и у Иеремии) покаяться. Притча о богаче и Лазаре раскрывает смысл действий Иисуса. Она также стремится показать противникам Иисуса, насколько важно этот смысл уяснить. Пятеро братьев в доме у богача очень напоминают старшего брата из притчи о блудном сыне. Происходит «воскресение», но они его не видят. Притча считает принятие в Царство бедных и отверженных чем-то само собой разумеющимся и переключает внимание на богачей, фарисеев и недовольных. Им тоже надо покаяться, чтобы войти в День, когда разгорится рассвет. Им отказано в дополнительном откровении от умершего^[923]: Моисей и Пророки обо всем сказали ясно.

Таким образом, притча о богаче и Лазаре предоставляет еще одно сильное свидетельство, что «покаяние» (в вышеуказанном смысле) было одним из центральных элементов провозвестия Иисуса. Его базовый Рассказ призывал слушателей увидеть в себе истинный Израиль, возвращающийся из долгого плена и обращающийся к Богу.

Наличие эсхатологического и национального аспекта в Иисусовой проповеди покаяния, конечно, не исключает аспекта *личностного*. В своей недавней работе Сандерс вроде бы его признает. Сандерс замечает, что будь Иисус социальным реформатором, ему пришлось бы решать, как интегрировать изменившихся грешников в обычное общество, — между тем у нас нет данных, что это заботило Иисуса. Однако: «Иисус не желал, чтобы грешники в промежутке [перед грядущим вскоре великим событием. — Т. Р.] оставались грешниками»^[924]. Поскольку иудаизм, несомненно, знал «покаяние» в его личностном аспекте, призыв к *эсхатологическому* и *национальному* покаянию непременно должен был восприниматься как включающий покаяние личное. Я, конечно, не хочу сказать, что Иисус был просто «реформатором», предлагающим новую этическую систему или восстанавливающим старую этическую систему. Иисус звал к покаянию на всех уровнях — на уровне общества в целом и на уровне каждого человека в отдельности.

Опять-таки, соглашаясь, что подход Иисуса признает ценность личности, мы не реабилитируем понятие об «индивидуальном» покаянии в ущерб эсхатологическому и историческому аспектам. Всякий раз, когда внутри некоего течения образуется отдельное направление, в это направление входят люди, решившие, — вполне возможно, каждый сам за себя, — оставить солидарность широкого течения в пользу солидарности узкого направления. Хороший пример — кумраниты. Нашему индивидуалистическому и постпросвещенческому сознанию, ищущему личного спасения, этот выбор ошибочно может показаться проявлением «индивидуализма». Однако здесь действует иная логика, логика обетования Аврааму и его потомству, и ключевой вопрос — кого считать детьми Авраама? Это говорит нам нечто очень

важное об Иисусовой проповеди покаяния, снова возвращая нас к Иоанну Крестителю.

Очень важно, что для Иисуса покаяние, будь то личное или национальное, *не подразумевало необходимость пойти в Храм и принести жертву*^[925]. Как мы уже видели, крещение Иоанново уже содержало в себе этот скандальный подтекст: «покаяться» богоугодным образом можно было внизу у Иордана, не восходя в Иерусалим!^[926] Аналогичным образом, Иисус *своей собственной властью* предлагал людям быть частью обновленного народа Божьего. Здесь—то и был настоящий скандал. Иисус вел себя,

- словно уже происходит возвращение из плена;
- словно возвращение из плена состоит в нем самом и его миссии;
- словно у него есть право решать, кто принадлежит к обновленному Израилю.

Яркий пример — эпизод с Закхеем. Ключевым моментом в нем является вовсе не финансовая деятельность Закхея. Ключевой момент здесь иной: Иисус своей собственной властью объявляет его сыном Авраама и говорит: «*Ныне* пришло спасение дому сему»^[927]. Иисус немедленно дает Закхею то, что тот обычно получал, восходя в Иерусалим и участвуя в храмовом культе. Желание Закхея возместить нанесенный людям ущерб, возможно, связано не столько с самим вердиктом Иисуса, сколько с принятием (отныне) Закхея ближними. Его можно уподобить поведению исцеленных от проказы: они должны были показаться священнику и принести положенную жертву не с тем, чтобы исцелиться, а чтобы публично удостоверить свое здоровье^[928]. В указанных эпизодах проблема, конечно, не в том, что еврейские современники Иисуса были против прощения, любви и милости, а в том, что они не ожидали этих даров вне Храма. Вопрос сводился к следующему: если Рассказ, который поведывал Иисус своими словами и делами, правдив, кульминация еврейской истории явилась в лице человека и вела себя абсолютно скандально.

Проповедуемое Иисусом «покаяние» было не регулярным покаянием отдельных грешников, когда они признавали свои грехи и совершали положенные по еврейским обычаям обряды. Те регулярные покаяния могли совершаться в любой момент израильской истории и сами по себе не означали приближения Царства или окончания плена. Они также не предполагали глобальную смену жизненной программы. Призыв Иисуса был гораздо радикальнее. Он не учил людей чаще ходить в Храм, чаще совершать жертвоприношения или тщательнее соблюдать законы ритуальной чистоты. То, что мы называем «нравственным» покаянием, было лишь одной из граней его проповеди покаяния. Подобно Иосифу Флавию, Иисус звал соотечественников внять совету и изменить образ жизни. Иисус не только возвещал Царство, но и звал народ покаяться. Однако его Рассказ имел непривычный для слушателей сюжет. Иисус говорил, что следующая глава повествования — не национальное восстановление как таковое (вопреки обычным еврейским чаяниям), а изменение подхода к национальной идентичности и ожидание иного вида оправдания. «Покаяние» — это то, насколько человек откликнулся на зов.

Уместно вспомнить один момент современных дебатов об Иисусе. В 1985 году Сандерс сказал, что деятельность Иисуса не была «политической», имея в виду, что Иисус не был сторонником вооруженного восстания. Иисус действительно был против вооруженного восстания. Однако выводить отсюда его «аполитичность» значит упустить из виду важный политический подтекст Вести о Царстве^[929]. Сандерс также прав, не считая Иисуса «реформатором» по преимуществу, но ошибается, делая на этом основании вывод, что Иисус не «проповедовал покаяние».

Иисус не возражал против постепенной нравственной трансформации, однако он занимался

гораздо более неотложным делом.

(ii) Вера

Слово «вера», как и слово «покаяние», обросло массой ассоциаций, связанных с религиозным опытом и догматами. В ходе богословских дискуссий и попыток выделить различные аспекты этого понятия использовались, например, латинские выражения *fides qua* (= вера, с которой человек верит) и *fides quae* (= вера, в которую человек верит).

В библейских языках *fides qua* можно далее разделить на «веру» и «верность». Еврейское *etunah* и греческое *pistis* имеют именно такой двойной смысл, который слышится во многих новозаветных отрывках. Услышать его новозаветным библеистам, похоже, часто мешает исключительно боязнь постулировать «спасение делами» [\[930\]](#). Во многих старых словарных статьях о «вере» отражена не только историческая проблематика, — где авторы быстро переходят от Иисуса к Павлу, — но и догматическая проблематика. Почти ни один комментарий не содержит подробного анализа того, что Иисус имел в виду, говоря о вере [\[931\]](#). Не подлежит сомнению: речения Иисуса о «вере» пересказывались церковью (например, паулинистской), причем пересказывались в подтверждение собственного понимания веры и ее места в богословии. Однако сам факт бесспорен: Иисус говорил, что те или иные люди «верят»/«имеют веру» [\[932\]](#). Что именно он имел в виду?

Среди многочисленных упоминаний Ветхого Завета о вере можно выделить некоторые, содержащие страстный призыв израильтян к «вере» — вере, столь необходимой в трудный час. Например, в Книге Исайи:

Если вы не будете верить, то вы не будете крепки [\[933\]](#).

Вот, Я полагаю на Сионе камень, камень испытанный, краеугольный, драгоценный, крепко утвержденный: верящий не убоится [\[934\]](#).

Возвращаясь и оставаясь в покое, вы спаслись бы; в тишине и уповании крепость ваша. Но вы не хотели... [\[935\]](#)

Аналогичную идею развивает знаменитый отрывок из Книги Аввакума. Во время Суда, когда все прочие разграничительные барьеры исчезнут, народ ГОСПОДЕНЬ будет отличаться своей верой.

Вот, душа надменная не успокоится, а праведный своею верою жив будет [\[936\]](#).

В упомянутых текстах «вера» — не просто одна из «добродетелей» и религиозных качеств. Это отличительная черта народа ГОСПОДНЯ во время кризиса. Она характерна для времени

возвращения из плена.

Вот, Я верну ему крепость и здоровье... и уврачую его и создам для них мир и веру^[937].

Те же самые темы мы обнаруживаем в послебиблейской еврейской литературе. Если человек не верит, его принадлежность к Израилю находится под сомнением. Истинный Израиль обладает верой.

[В Авв 1:5] имеются в виду отступники вместе с Человеком лжи, ибо [не поверили они словам] Учителя праведности, (воспринятым им) из уст Бога; (имеются в виду) также отступ[ники от Закона Бога и] Нового [Союза], ибо не поверили в Завет (или: Союз) Бога [и осквернили] и[мя свя]тости Его; и точно так же истолкование этого [относится к тем, которые изме]няют в конце дней; они притесни[тели... Сою]за, которые не верят в то, что произойдет с] последним поколением...^[938]

[«А праведник верою своею будет жить»] (2:4). Толкование этого: (это относится) к исполняющим Закон в доме Иехуды, которых Бог спасет от Дома суда за их страдания и веру в Учителя праведности^[939].

Ибо небеса и земля будут слушаться Его Мессию, и всё, что в них, не отвратится от святых заповедей. Воодушевитесь, ищущие Господа в его служении! Не обрящете ли вы Господа в этом, все надеющиеся в сердце своем? Ибо Господь посетит благочестивых, и праведников назовет по имени, и на бедняков поместит Дух Свой, и верных (*'etunim*) обновит силой Своей. Он почтит благочестивых на престоле вечного владычества, освобождая пленных, давая зрение слепым, распрямляя согбленных. Тогда я прилеплюсь к надеющимся...^[940]

Доверяющие Ему познают истину,
и верные пребудут у Него;
ибо благодать и милость со святыми Его
и промышление об избранных Его^[941].

И не пребудет Иерусалим запустением,
и не будет плененным Израиль;
ибо Господь будет посреди его (Иерусалима)...
Святой Израилев будет царствовать над ними в унижении и нищете,

и доверяющий Ему будет владычествовать на небесах во истине^[942].

Ради сего усердствует враг привести к падению всех призывающих Господа, ибо он знает, что в тот день, в который уверует Израиль, окончится царство врага^[943].

И за это вы будете рассеяны, как Гад и Дан, братья мои, которые не будут знать стран своих, и племени и языка своего. Но Он соберет вас в вере ради милосердия Своего и ради Авраама, и Исаака, и Иакова^[944].

Наконец, в 4 Макк «вера» — качество, поддерживавшее жертв гонения. Автор говорит читателям:

И вы должны иметь ту же веру в Бога и не печалиться^[945].

Итак, хотя в дохристианском еврейском мире тема «веры» играла меньшую роль, чем в раннем христианстве, можно говорить о наличии следующих коннотаций:

- 1) «Вера» — это правильное отношение народа Завета к своему Богу и, вообще, тварей — к своему Творцу;
- 2) В годину кризиса и суда «вера» отличает истинных израильтян;
- 3) «Веровать» будут люди, вернувшиеся из плена;
- 4) «Вера» в значении отказа от языческих идолов и перехода к Единобожию отличает тех, кто ищет присоединения к народу Израилеву (см. тексты об обращении прозелитов).

Если мы правильно поймем, какой смысл вкладывали еврейские современники Иисуса в понятие «вера», то увидим, что оно не просто описывало внутреннее состояние. И вообще, дискуссии современных богословов о месте «веры» в религиозном опыте были бы для тогдашнего иудаизма неактуальны^[946]. В иудаизме I века *вера — это важная часть дефиниции понятия «Израиль» во время великого кризиса*. Призывая к «вере», Иисус не просто предлагает новую религиозную возможность. Это — существенный элемент в эсхатологическом воссоздании Израиля вокруг него^[947].

Вскрыв этот аспект упоминаний Иисуса о «вере», мы видим их гармоничную связь с проповедью покаяния^[948]. «Вера», сопутствующая многим исцелениям, — не просто «вера в то, что Бог Израилев способен исцелить»^[949]. «Вера» — *вера в то, что кульминационное вмешательство Бога Израилева осуществляется через деятельность Иисуса*. Здесь оба аспекта одинаково важны:

- 1) это — момент, которого ждал Израиль;
- 2) суть этого момента — присутствие и деятельность Иисуса.

Об исцелениях как аспекте пророческой деятельности мы уже говорили в главе 5. Мы видели, что они были важной частью эсхатологического провозвестия^[950]. Теперь мы видим, что вера, которая устремлялась к обретению исцеления, также имела эсхатологические оттенки. Это

отличало последователей Иисуса, как и последователей Учителя Праведности.

Если воспользоваться несколько анахронистическими категориями, то в проповеди Иисусом «веры» можно выделить два аспекта: более «религиозный» и более «секулярный».

Религиозный аспект. Этот аспект связан с образом Бога Израилева как «Отца» Своего народа — частой темой в Евангелиях. Понятие Богоотцовства не ново: оно часто встречается в Ветхом Завете и послебиблейских еврейских текстах^[951]. Оно не проистекает исключительно из «религиозного опыта» Иисуса^[952]. Как видно из прим. 73, наименование Бога «Отцом» — необычное. Оно особенно связано с великими актами избавления — исходом и возвращением из плена. Назвать Бога Израилева «Отцом» значило пробудить ассоциации с великим грядущим Избавлением. Иисус, прямо приглашая слушателей называть Бога «Отцом», делал упор на тех еврейских преданиях, которые имплицитно указывали: верящие в ГОСПОДА как в «Отца» составляют эсхатологический Израиль^[953]. Аллюзии на данную тему мы находим в нескольких евангельских притчах: о двух сыновьях^[954], о дарах детям^[955], о блудном сыне.

Секулярный аспект. С секулярным аспектом мы сталкивались в отрывке из «Жизни» Иосифа Флавия. Иосиф предложил Иисусу Галилеянину, разбойничьему вождю, «раскаяться и уверовать» в него, т. е. оставить свои намерения и последовать за Иосифом^[956]. На мой взгляд, Иисус из Назарета призывал современников к чему-то очень похожему: изменить свое понимание национальной идентичности и довериться его подходу. Как с покаянием, так и с верой: Иисус подразумевал, что его последователи, доверившиеся ему в этом, составляют истинный Израиль, который ГОСПОДЬ вернет из плена. Призывая галилейских крестьян «верить в евангелие»/ «верить в него», Иисус не имел в виду необходимость принять некую доктрину или некую концепцию «спасения». Этим он также не проповедовал какие-то развернутые христологические понятия (хотя, видимо, сюда входила необходимость увидеть в Иисусе пророка Божьего, подобного Иоанну Крестителю). Иисус не предлагал то, что мы называем новым «религиозным опытом». Вопрос был в другом: кто верит, что Бог Израилев устанавливает Свое долгожданное Царство через Иисуса?

М. Йома 8.9 (Акива, со ссылкой на Иез 36:25); М. Сота 9.15 (со ссылкой на Мих 7:6; приписывается Элиэзеру Бен-Гиркану: интересный пассаж, относительно которого см. ниже главу 8 [4 (iii)]); М. Авот 3.15 (со ссылкой на Втор 14:1; приписывается Акиве); В.Т. Бава Батра 10а (спор Акивы с римлянином; ср. Песикта Раббати на Иер 2:4); В.Т. Таанит 23б; 25б; В.Т. Киддушин 36а; Мидраш Пс 25 на 25:14; Сифра Лев на 20:26; Мехильта Исх на 20:25 (со ссылкой на Иоханана Бен-Заккая), и многие другие источники. Ср. Moog 1927–1930, 1.396–398; 2.201–211 (208–211 относительно «Отца» в литургическом контексте); Quell & Schrenk в TDNT 5.945–1022; Jeremias 1967, гл. 1; Byrne 1979, 13–78. Любопытно, что в ABD вообще нет статьи «Father» («Отец»).

В такой вере и в таких действиях Иисус был не одинок. Его призыв «верить» сам по себе не делает его «уникальным». Если мы посмотрим на некоторых других вождей, например, Иуду Галилеянина или Бар-Кохбу, то увидим у них сходный призыв к личной верности^[957].

Отличался ли от них Иисус из Назарета? Да, отличался. Однако его отличие состояло, причем не в последнюю очередь, в проповедуемом им ином образе жизни. К этому вопросу мы вскоре обратимся, но сначала необходимо перейти от «приглашения» к «радушному приему». Здесь ключевой вопрос звучит так: кем были «грешники», которых принимал Иисус? Что Иисус о «грешниках» говорил?

3. Радужный прием: грешники и прощение

(i) Кто такие грешники?

Научный консенсус — вещь столь же редкая и недолговечная, как снег в летнюю пору. Один из немногих случаев — почти всеобщая убежденность в том, что Иисус радушно принимал «грешников» и даже ел с ними вместе^[958]. К сожалению, на этом согласие заканчивается. Ученые предлагают самые разные ответы на трудные вопросы: кто такие «грешники»? что конкретно Иисус им предлагал? кто возражал Иисусу? если кто-то возражал, то почему он это делал? Нам также предстоит исследовать данные проблемы.

В первую очередь необходимо избежать распространенной старой ошибки и провести различие между «грешниками» и «не-фарисеями»^[959]. Некоторые крупные исследователи в прошлом определяли смысл слова «грешник», анализируя тексты, говорящие о «людях Земли» (*amme-ha'aretz*)^[960]. В пользу такой идентификации они неоправданно приводили несколько раввинистических пассажей различной датировки. Эти тексты несомненно показывают: после 135 года многие раввины почитали евреев, которые не придерживались их образа изучения и исполнения Торы, за людей более низкого сорта, хотя и принадлежащих к иудаизму. Эти тексты несомненно показывают: некоторые раввины побуждали к изучению и исполнению Торы, говоря грубости о тех, кто отказывался это делать. Однако они не объясняют, что обозначало слово «грешник» (в каком бы то ни было арамейском эквиваленте) в Палестине времен Иисуса^[961]. Очевидно, что иногда этим понятием, как и в некоторых раннехристианских текстах, обозначали «людей ниже сортом, живущих без Закона», т. е. язычников^[962]. Когда его применяли к еврею, то хотели сказать, что он «не лучше язычника»^[963]. Однако, как видно из полемической тональности такого рода суждений, данная категория наполнялась содержанием сугубо в отношении к точке зрения говорящего. Педантично благочестивые евреи нередко осыпали друг друга подобными анафемами: кумраниты — фарисеев, последователи Гиллеля — последователей Шаммая, последователи Шаммая — последователей Гиллеля^[964]. Полемика — не лучшая почва для аккуратности в терминах. Очень вероятно, что все «грешники» — «люди земли», но не все «люди земли» — «грешники». Смысл выражения «люди земли» с ходом времени менялся:

Допленный Израиль Некоторые тексты периода Второго Храма Раввинистический период	«Люди Земли» – одна из весьма respectable групп. «Люди Земли» – люди, которые во времена возвращения из Вавилона уже находились в Святой земле (таким образом, выражение приобретает пейоративное значение⁸⁷). К раввинистическому периоду различие между людьми, возвращающимися из плена, и людьми сомнительной родословной, видимо, стало использоваться для обозначения совсем иного различия – между раввинами и «простыми евреями», все равно какой родословной, но не придерживающимися раввинистической интерпретации Торы.
--	---

[965]

Что можно сказать относительно нашего периода? Понятие «люди Земли» не встречается в текстах, написанных между 63 годом до н. э. и 70 годом н. э., как еврейских, так и христианских. Поэтому трудно установить, до какой степени раввинистическое словоупотребление проецирует в прошлое ситуацию, возникшую после разрушения Храма или даже после восстания Бар-Кохбы. Очень возможно, что до 70 года фарисеи считали своих не особенно нечестивых еврейских современников «простыми евреями», — в конце концов, составлявшими основную массу населения^[966]. Лишь после двух войн, когда раввины укрепили свое новое положение (официальных еврейских вождей), они могли перейти от эпизодических презрительных реплик («этот народ невежда в Торе»^[967]) к сформулированной политике. Не исключено, что в пассажах типа Лк 15:2 слово «грешники» имело уничижительный оттенок «не вполне евреи», т. е. «подобные тем, кто уже был в Святой земле, когда происходило возвращение из вавилонского плена». Это бы хорошо соответствовало подрывному смыслу притчи о блудном сыне, о котором мы говорили в главе 4.

В отсутствие более надежных свидетельств можно сделать следующие выводы:

- 1) Уже в некоторых текстах периода Второго Храма выражение «люди Земли» имело уничижительный смысл: «люди неясной родословной, а потому обладающие сомнительным правом принадлежать к народу Израилеву»^[968];
- 2) Для раввинов после 135 года «люди Земли» — евреи, не соблюдающие Тору согласно раввинистическим предписаниям^[969];
- 3) Весьма вероятно, что до 70 года фарисеи считали обычных евреев не фарисейского толка гражданами второго сорта: они не следовали фарисейским предписаниям, а потому в глазах фарисеев *формально* считались нарушителями Торы;
- 4) Это понятие включало евреев, которые не только не были фарисеями, но и явно и намеренно пренебрегали заповедями Торы, — «нечестивцев»/ «грешников», например, проституток. Едва ли в I веке кто-то проводил жесткое разграничение между «людьми Земли» и «грешниками»: мы имеем дело не с четко очерченными категориями, а с нюансами. Возможно,

фарисей из последователей Шаммая согласился бы с такой цветовой схемой: красный цвет — шаммаиты, розовый цвет — гиллелиты, серый цвет — «люди Земли», черный цвет — «грешники». Когда дело дошло бы до голосования относительно того, к какой из двух последних категорий отнести тех или иных людей, мнения могли бы разойтись ^[970]. Некоторые особо ревностные шаммаиты могли бы исключить даже гиллелитов и «людей Земли».

5) Иисус общался с обеими последними категориями, обычными евреями не фарисейского толка и «грешниками» (по некоторым данным, Иисус общался и с фарисеями, если те хотели контакта с ним ^[971]). Крайне маловероятно, что Иисус резко разграничивал две эти группы людей или что они сами проводили такое жесткое разграничение.

Что конкретного можно сказать о «грешниках»? В Евангелиях часто упоминается один из видов «грешников» — мытари, т. е. сборщики податей (*telones*) ^[972]. Согласно распространенному мнению, мытарей ненавидели за сотрудничество с Римом. Уточним: в Галилее времен Иисуса деньги взимались не для Рима, а для Ирода (разница, впрочем, не столь уж большая, поскольку репутация Ирода была сильно подмочена: клиент Рима, человек сомнительного благочестия ^[973]). В чем же была реальная проблема? Мытари считались жадными до несправедливой наживы (это, видимо, отражено в истории Закхея [Лк 19:1–10]). Их отличали от прочих «людей земли». Их считали нравственно проклятыми как фарисеи, так и другие «люди Земли». В нашем исследовании очень важно выяснить не только то, какими реально были сборщики податей, но и то, как их воспринимали. Описанное же восприятие отражено даже в высказываниях, приписываемых самому Иисусу ^[974]. Поэтому, возвращаясь к тому, с чего мы начали, факт совместных трапез Иисуса с «мытарями и грешниками» поразителен ^[975].

Еще один вид «грешников», который мы встречаем в синоптической традиции, — проститутки. ^[976] Рассказав притчу о двух сыновьях, Иисус комментирует (Мф 21:31):

Истинно говорю вам, что мытари и блудницы вперед вас идут в Царство Божие. Ибо пришел к вам Иоанн путем праведности, и вы не поверили ему, а мытари и блудницы поверили ему. Вы же, и видевши это, не раскаялись после, чтобы поверить ему.

Из этого отрывка, конечно, нельзя вывести, что Иисус водил дружбу с проститутками: речь идет о последователях Иоанна Крестителя. Тем не менее рассказ о «грешнице», чье скандальное поведение на людях вызвало недовольство фарисея (Лк 7:36–50), ясно показывает: по крайней мере, один из грешников, радушно принятых Иисусом, — женщина низкой репутации, которую она еще более ухудшила своим поведением по отношению к Иисусу ^[977]. Отсюда можно предположить: Мф 21:31 содержит намек на то обстоятельство, что проститутки пошли не только за Иоанном Крестителем, но и за Иисусом ^[978]. Не более чем намек. Репутация, которую Мария Магдалина приобрела в поздних преданиях, не основана ни на синоптических Евангелиях, ни на Евангелии от Иоанна. Синоптики говорят о ней только одно: из нее вышли семь бесов. В этом она похожа на некоторых других евангельских персонажей, о распутстве которых говорить нет оснований ^[979].

Итак, что конкретно Иисус предлагал «грешникам»? Можно было бы ответить: прощение грехов, — и успокоиться на этом. Однако это слишком просто. В позднем христианстве

«прощение грехов» стало стандартным выражением. Если мы хотим точно описать взаимосвязь Иисуса с его исторической средой, необходимо избавиться от анахронизмов.

(ii) Прощение грехов

Многие века христианство говорило о прощении грехов. За это время читатели Нового Завета привыкли считать, что «прощение» — дар отдельной личности. Дар, облегчающий совесть, мучимую памятью о тех или иных конкретных ситуациях, — но все же дар абстрактный, возможный в любой исторический период. Как это отразилось на толкованиях прощения грехов Иисусом? Эти толкования часто делали упор на благочестии слушателей Иисуса и/или ранней Церкви: *ощущении* ими прощения. Комментаторы также много говорили об их абстрактном богословии: *факте* прощения или вере в прощение.

Аргументация нашей книги подводит нас к выводу: подобные толкования ставят телегу впереди лошади. Они постоянно упускают из виду^[980] момент, который играет огромную роль в важных для Иисуса и ранних христиан еврейских библейских и послебиблейских текстах. *Прощение грехов* — это синоним «возвращения из плена».

Иной скептик, не убежденный моими доводами об ожидаемом возвращении из плена, здесь может недоверчиво покачать головой. Что ж, позвольте мне начать с текстов, где эта мысль выражена абсолютно прозрачно. Читая их, будем помнить: пророки времен плена (особенно Иеремия, Иезекииль и Исайя 40–55) считали израильский плен результатом грехов Израиля, карой за них. Отсюда ясно: если произойдет невероятное и Израиль будет возвращаться из плена, это будет означать, что его более не наказывают за грехи, что его простили. Вот что говорит — так ясно и смело, как только можно пожелать, — автор Плача Иеремии:

Дщерь Сиона! Наказание за беззаконие твое кончилось; Он не будет более изгонять тебя^[981].

Это же — тема знаменитого обетования Иеремии. Согласно обетованию, ГОСПОДЬ обновит Завет, вернет Свой народ из плена (это рассматривается как реальный или подлинный исход), обновит сердца людей, вложит Тору во внутренность их и простит их грехи:

Вот наступают дни, говорит ГОСПОДЬ, когда Я заключу с домом Израиля и с домом Иуды новый завет, — не такой завет, какой Я заключил с отцами их в тот день, когда взял их за руку, чтобы вывести их из земли Египетской... Но вот завет, который Я заключу с домом Израилевым после тех дней, говорит ГОСПОДЬ: вложу закон Мой во внутренность их и на сердцах их напишу его, и буду им Богом, а они будут Моим народом. И уже не будут учить друг друга, брат брата и говорить: «Познайте ГОСПОДА», ибо все сами будут знать Меня, от малого до большого, говорит ГОСПОДЬ; потому что Я прощу беззакония их и грехов их уже не вспомню более^[982].

В контексте всей Книги Иеремии весть ясна. В числе прочего, возвращение грехов будет означать прощение грехов, и наоборот. Последующие главы развивают тему:

Ибо так говорит ГОСПОДЬ, Бог Израилев, о домах города сего и о домах царей Иудейских, которые разрушаются для завалов... за все беззакония которых Я сокрыл лицо Мое от города сего. Вот, Я приложу ему пластырь и целебные средства и уврачую их и открою им обилие мира и истины. *И возвращу плен Иуды и плен Израиля, и устрою их, как в начале. И очищу их от всего нечестия их, которым они грешили предо Мною, и прощу все беззакония их, которыми они грешили предо Мною и отпали от Меня.* И будет для Меня Иерусалим радостным именем, похвалою и честью пред всеми народами земли, которые услышат о всех благах, какие Я сделаю им... ибо Я возвращу плененных сей земли в прежнее состояние, говорит ГОСПОДЬ^[983].

Иными словами, прощение — не просто одна из многочисленных милостей, сопровождающих обновление Завета. Поскольку обновление Завета — это противоположность пленению, а плен — кара за грех, обновление Завета/ возвращение из плена означает, что грехи Израиля прощены (и наоборот). Отрывок из Иезекииля:

И возьму вас из всех народов, и соберу вас из всех стран и приведу вас в землю вашу. И окроплю вас чистою водою, — и вы очиститесь от всех скверн ваших, и от всех идолов ваших очищу вас. И дам вам сердце новое и дух новый дам вам; и возьму из плоти вашей сердце каменное, и дам вам сердце плотяное... Так говорит ГОСПОДЬ Бог: в тот день, когда очищу вас от всех беззаконий ваших и населю города, и обстроены будут развалины^[984].

Едва ли можно было сказать яснее. Другой отрывок:

Я возьму сынов Израилевых из среды народов, между которыми они находятся, и соберу их отовсюду, и приведу в землю их... освобожу их из всех мест жительства их, где они грешили, и очищу их. И будут Моим народом, и Я буду их Богом^[985].

Пожалуй, наиболее прямо эта тема выражена у Исаяи. Никто не сомневается, что Ис 40–55 говорит об обещанном возвращении Израиля из плена, которому сопутствует возвращение ГОСПОДА на Сион. Язык этой вести — язык прощения, освобождения от грехов.

Утешайте, утешайте народ Мой, говорит Бог ваш. Говорите к сердцу Иерусалима и возвещайте ему, что исполнилось время борьбы его, что за неправды его сделано удовлетворение, ибо он от руки ГОСПОДНЕЙ принял вдвое за все грехи свои^[986].

Иными словами, плен был вызван грехами Израиля; теперь же, когда грех прощен, плен должен закончиться. Не менее прямо об этом говорится несколькими главами далее:

Я, Я Сам изглаживаю преступления твои ради Себя Самого, и грехов твоих не помяну... Праотец твой согрешил, и ходатаи твои отступили от Меня. За то Я предстоятелей святилища лишил священства, и Иакова предал на заклятие и Израиля на поругание. А ныне, слушай Иаков, раб Мой, и Израиль, которого Я избрал. Так говорит ГОСПОДЬ...: не бойся, раб Мой, Иаков... ибо Я изолью воды на жаждущее и потоки на иссохшее; изолью дух Мой на племя твое и благословение Мое на потомков твоих^[987].

Подобно многим другим темам Ис 40–55, комбинация возвращения из плена с прощением грехов достигает кульминации в Ис 52–55:

Восстань, восстань, оденься в силу твою, Сион!., ибо уже не будет более входить в тебя необрезанный и нечистый... Ибо так говорит ГОСПОДЬ: за ничто были вы проданы, и без серебра будете выкуплены... Торжествуйте, пойте вместе, развалины Иерусалима; ибо утешил ГОСПОДЬ народ Свой, искупил Иерусалим...

Он изранен был за грехи наши и мучим за беззакония наши; он принял на себя кару для спасения нашего, и ранами его мы исцелились. Все мы блуждали как овцы, совратились каждый на свою дорогу; и ГОСПОДЬ возложил на него грехи всех нас... Праведник, раб Мой, оправдает многих, и грехи их на себе понесет... Он понес на себе грех многих и за преступников сделался ходатаем...

Возвеселись, неплодная, нерождающая; воскликни и возгласи, немучившаяся родами; потому что у оставленной гораздо более детей, нежели у имеющей мужа, говорит ГОСПОДЬ... Ты распространишься направо и налево, и потомство твое завладеет народами и населит опустошенные города... В жару гнева Я сокрыл от тебя лицо Мое на время, но вечной милостью помилую тебя, говорит Искупитель твой ГОСПОДЬ...

Да оставит нечестивый путь свой и беззаконник — помыслы свои, и да обратится к ГОСПОДУ, и Он помилует его, и к Богу нашему, ибо Он многомилостив... Итак вы выйдете с весельем и будете провожаемы с миром...^[988]

Сходным образом великие молитвы о восстановлении и возвращении из плена называют причиной плена грех. В них также выражена мысль, что для восстановления необходимо прощение грехов. У Даниила мы читаем:

Господи! По всей правде Твоей да отвратится гнев Твой и негодование Твое от града Твоего, Иерусалима, от святой горы Твоей; ибо за грехи наши и беззакония отцов наших Иерусалим и народ Твой в поругании у всех, окружающих нас. И ныне услыши, Боже наш, молитву раба Твоего... и воззри светлым лицом Твоим на опустошенное святилище Твое... Мы повергаем моления наши пред Тобою, уповая не на праведность нашу, но на Твое великое милосердие. Господи, услыши! Господи, прости! Господи, внемли и соверши, не умедли ради Тебя Самого, Боже мой, ибо Твое имя наречено на городе Твоем и на народе Твоем^[989].

Та же тема присутствует в великих молитвах Ездры, где даже (в «послепленный» период!) признается, что, с богословской точки зрения, плен еще продолжается, поскольку Израиль поработен и грешит^[990]. Ее же мы находим в молитве Варуха^[991].

Итак, нужно ли еще раз повторяться? Для евреев I века «прощение грехов» — не благословение отдельному человеку, хотя, как неоднократно показывают кумранские тексты, этот смысл также присутствует^[992]. На первом плане была не судьба личности, а судьба народа. Пока израильтянами правили язычники, пока Тора не соблюдалась совершенным образом, пока не был правильно восстановлен Храм, до тех пор Израиль уповал на «прощение грехов» как на великое, неповторимое, эсхатологическое и национальное благословение своего Бога. Именно в этом свете нужно читать рассказы Марка и Луки о крещении Иоанновом. Крещение Иоанново было «для прощения грехов», т. е. для осуществления долгожданного искупления^[993].

К данному выводу нас подводит анализ понятия «грешник», а также Иисусовой проповеди «покаяния» и «веры». Современные научные работы уделяют столь большое внимание личности, — отвлеченному гипотетическому моменту греха и/или прощения, — что упускают из виду более широкий и важный контекст. Сандерс, Чарлзуорт и многие другие вполне удовлетворительно доказали, что евреи I века не были такими прото-пелагианами, думавшими *заработать* божественное прощение^[994]. Однако этого недостаточно. Ведь речь не о том, что раввины были самонадеянными моралистами, а Иисус говорил о прощении. *Иисус предлагал возвращение из плена, обновление Завета, эсхатологическое прощение грехов*, — иными словами, Царство Божье. Многих задевало, что он предлагал этот эсхатологический дар:

- вне официальных структур;
- людям с репутацией грешников;
- своей собственной властью.

Радужный прием Иисусом «грешников» практически не имел отношения к тому, что мы сегодня называем «*религией*». Он был прямо связан с *эсхатологией* в том смысле, который мы описывали в предыдущей главе. Принимая к себе грешников, Иисус принимал их в обновленный народ ГОСПОДЕНЬ. Подобно Давиду в период между помазанием и воцарением, он собрал вокруг себя разношерстную компанию — своего рода будущую свиту. Эти люди были знаком Восстановления. Не следует думать, что у Иисуса «грешники» получали милость и благодать, в которой им отказывал иудаизм; захоти они «прощения» как отдельные личности в рамках системы, они могли бы его получить. В их распоряжении были жертвоприношения и очистительные ритуалы. (Хотя трудно сказать, насколько реалистична картина сборщиков податей, оставляющих ради примирения с Израилем свое ремесло — презируемое, но дающее заработать на хлеб.) Иисус предлагал не новую религиозную систему, а новый мировой порядок, конец опустошения Израиля, подлинное и окончательное «прощение грехов», начало Царства Божьего^[995].

Таковы мои представления о смысле, который вкладывал Иисус в свои слова о «прощении грехов» тем или иным людям. Ситуация аналогична общим трапезам: Иисус празднует наступление Царства, и участникам праздника «прощаются грехи». На этом уровне нет конфликта между личностным и коллективным. Релевантные отрывки хорошо известны, хотя обычно интерпретируются иначе.

- Иисус говорит параличному: «Прощаются тебе грехи твои». Это означает: тебя достигло

наступающее Царство ГОСПОДА. Человек может «возвратиться из плена» и на личном уровне — в форме исцеления от болезни^[996].

- Иисус говорит женщине, умастившей его благовониями: «Прощаются тебе грехи». Опять-таки, что могло здесь не понравиться окружающим? Во многом тот факт, что Иисус возвещает эсхатологическое Царство, дает понять, что именно он полагает ему начало, а также включает в Царство «грешников»^[997].

- За спором о том, чьей силой Иисус изгоняет бесов, следует загадочное высказывание о прощении. Его смысл: грядет прощение грехов, причем проститься могут любые грехи; однако человек, отрицающий эсхатологическое действие Духа ГОСПОДНЯ, тем самым ставит себя вне эсхатологического Израиля^[998].

Естественно, о «прощении» идет речь не только там, где употребляется само слово «прощение», — так же, как об этом часто говорится в притчах и образах без слова *aphesis* и однокоренных^[999].

Почему не всем нравилось поведение Иисуса?^[1000] Еще раз подчеркнем: вовсе не потому, что представители обычного иудаизма (например, фарисеи) были против его проповеди любви и милосердия. Сандерс абсолютно прав, критикуя неверные представления различных немецких ученых на этот счет^[1001].

Итак, Иисусу возражали:

- не потому, что он проповедовал какую-то новую религиозную систему;
- не потому, что он разрешал нечестивцам продолжать грешить, делая вид, что все в порядке;
- не потому, что он как частное лицо общался с людьми, находившимися «вне лона иудаизма» (вообще, у нас нет причин полагать, что фарисеи или кто-то еще шпионили за простыми людьми, не «общаются» ли те с «грешниками», и, уличив, гневно обличали).

Причина возражений была иной: грешников принимал человек, *возвещавший Царство Божье*, — более того, делавший этот прием важной частью своего провозвестия. Проблема состояла вовсе не в грешниках и не в нравственных/богословских тонкостях (покаялись ли те, как надо). Проблема — новое и скандальное учение о Царстве. Верность Храму и Торе Иисус заменял верностью себе. Восстановление и чистота действуют не обычными путями, а через Иисуса.

В споре о том, требовал ли Иисус «исправления» от грешников, пора поставить точку^[1002]. Сандерс ошибается, полагая, что, если бы Иисус добился исправления известных грешников, то стал бы национальным героем^[1003]. Исправившиеся грешники особенной популярностью не пользовались. Единственное, кто прославил бы Иисуса, добейся он нравственного изменения масс, — это как раз те еврейские формалисты, которые навязывали всем собственный ригоризм и само существование которых Сандерс отрицает. Относительно подхода Иисуса к «грешникам» мы должны понять очень важную вещь: Иисус своей властью объявлял, что всякий доверяющий ему и его Вести о Царстве находится в Царстве. При этом он был требователен ко всем без исключения. Нет причин полагать, что Иисус предлагал какую-то второсортную возможность тем, кто не привык к высокой нравственной планке. Принимая людей в наступающее Царство, Иисус ставил соответствующие требования: они должны вести жизнь, сообразную новому Завету.

Рассмотрим этот вопрос подробнее.

4. Требование: жить как народ нового Завета

(i) Введение: община и деятельность

Рассказ о Царстве, который должны были усвоить слушатели Иисуса, работал как *приглашение и радушный прием*. Это — рассказ об окончании израильского плена и возвращении ГОСПОДА на Сион. Он предполагает, что врата широко распахнуты пред каждым, кто желает войти и быть верным Иисусу. Важный момент: именно потому, что рассказ касается обновления Завета, восстановления Израиля, исполнения обетовании и реализации чаяний, Иисус звал слушателей жить как обновленный Израиль, народ нового Завета.

В этом контексте нужно рассматривать два аспекта «учения» Иисуса, часто затруднявшие экзегетов:

- Точка зрения Иисуса на людей, пошедших за ним;
- Точка зрения Иисуса на то, как эти люди должны себя вести.

Один из «персонажей» рассказа о Царстве — община верных Иисусу. Один из ключевых элементов повествования — поведение, которого он от них требовал.

(ii) Новый Завет, новая община

Хотел ли Иисус основать «Церковь»? Вопрос бессмысленный, на него можно ответить и «да», и «нет». Сама формулировка абсолютно анахронистична: Иисус выглядит таким миссионером XIX века, отвергающим прежние церкви и водружающим собственную молельню. Она рождает глумливую усмешку: неужели Иисус предвидел последующую церковь, включая современную? Тогда Церковь осуждена за неверность намерениям основателя^[1004].

Чего же хотел Иисус? Многие ученые, считающие Церковь ошибкой, думают, что Иисус предлагал отдельным индивидам новый путь спасения или, возможно, новую форму религии. Они также впадают в анахронизм. Индивидуализм — явление относительно недавнее и по преимуществу западное^[1005]. Исторiku легче согласиться с Герхардом Лофинком: Иисус не собирався основывать «церковь», потому что *она уже существовала* — в виде народа Израилева. Иисус хотел не основать новую общину, а *реформировать* Израиль^[1006]. Гипотеза Лофинка кажется более удовлетворительной, чем еще одна недавняя теория: Иисус намеревался основать общину, отличную от того, что стало иудаизмом^[1007].

Однако возникают вопросы. Хотел ли Иисус превратить в своих последователей всех израильтян, скажем, всех евреев Галилеи и Иудеи 20-х годов? Организовывал ли он новое движение обновления, которое сорвет банк, а его самого сделает бесспорным вождем нации? Факты указывают на обратное, и та же притча о сеятеле весьма показательна. Согласно моей трактовке фактов, Иисус создавал ячейки своих последователей. Эти последователи обычно не покидали собственных городов и деревень и выделялись среди местных общин тем, что приняли образ деятельности Иисуса и его понимание национальной идентичности. (Сразу оговорюсь: я *не* ограничиваю этим конечные намерения Иисуса.) Со стороны они должны были походить на фарисеев или последователей Иоанна Крестителя. Мы находим это, в частности, в следующем евангельском отрывке:

Ученики Иоанновы и фарисейские постились. Приходят к нему и говорят: «Почему ученики Иоанновы и фарисейские постятся, а твои ученики не постятся?». И сказал им Иисус: «Могут ли поститься сына чертога брачного, когда с ними жених? Доколе с ними жених, не могут поститься. Но придут дни, когда отнимется у них жених, и тогда будут поститься в те дни»^[1008].

Ученики Иоанновы и фарисейские воспринимались как небольшие коллективы в рамках местных общин. В мире, где «частной жизни» практически не существовало, почти все жители деревни должны были знать, чем они занимаются. Логично предположить, что последователи Иисуса, подобно последователям Иоанна, еще до Пасхи формировали отдельную группу с характерным образом поведения и что сам Иисус так их рассматривал.

Что нам известно о подобных группах, иногда не вполне точно именуемых «сектами»? Разумно включить в рассмотрение ессеев^[1009]. Они считали себя истинным Израилем. Они ждали дня, когда ГОСПОДЬ оправдает это их притязание, низвергнув, помимо язычников, нынешний (испорченный) еврейский режим. (Секты всегда считают современные им режимы испорченными. Здесь сама логика их существования.) Отношение ессеев к Храму было непростым: если фарисеи понимали свою ритуальную чистоту как продолжение храмовой, то ессеи видели в своей ритуальной чистоте временную *замену* храмовой. В этот спектр попадают и Креститель с учениками. Все они хранили верность либо основателю (ессеи — Учителю Праведности, иоанниты — Иоанну), либо выдающимся учителям недавнего прошлого (фарисеи — Шаммаю и Гиллелю). Они отличались особым образом поведения, включавшим новую интерпретацию и новое применение Торы.

Есть все причины полагать, что Иисус думал о своих учениках в сходном ключе и что они сами так о себе думали.

- Как мы увидим в главе 8, Иисус давал понять своим последователям: ГОСПОДЬ скоро оправдает и его, и их, причем это оправдание произойдет во многом через низвержение правящего в Иерусалиме злого режима.

- Как мы увидим в главе 9, Иисус отчасти походил на ессеев: его интерпретация иудейской символики включала резкую критику Храма и осознание того, что его собственное движение предлагает в некотором смысле замену Храму.

- Как мы уже показали, Иисус, подобно ряду других еврейских вождей I века, считал верность себе одной из основных особенностей своего движения. Он не просто рассказывал афоризмы, советовавшие людям идти и поступать в соответствии со своими желаниями.

- Как мы вскоре увидим, Иисус требовал от своих последователей изменить жизнь: жить как народ нового Завета, возвращающийся из плена, в ком и для кого исполнялись пророчества.

Деятельность, сопутствовавшую рассказу о Царстве, нельзя свести к индивидуальной «этике» или индивидуальному ответу на благодать. Она выделяла последователей Иисуса как общину, — разбросанную, возможно, подобно есеевской, по различным деревням, но все же общину^[1010]. Иисус применяет к своим последователям образы Израиля: малое стадо, невеста жениха^[1011]. Он дает им особую молитву, как и Креститель дал особую молитву своим ученикам.

В этом смысле чрезвычайно показателен материал, который в той или иной форме встречается в 6 различных (и, конечно, взаимосвязанных) текстах. Вот версия Марка:

И пришли мать и братья его [Иисуса] и стоя вне, послали к нему звать его. Около него сидел народ. И сказали ему: «Вот, мать твоя и братья твои и сестры твои, вне, спрашивают тебя». И отвечал им: «Кто мать моя и братья мои?». И обзрев сидящих вокруг себя, говорит: «Вот мать моя и братья мои. Ибо, кто будет исполнять волю Божию, тот мне брат и сестра и мать»^[1012].

Как мы более подробно покажем в главе 9, для любой культуры это весьма необычное высказывание. Тем более поразительным оно было в крестьянском обществе, где семейные отношения определяли базовую идентичность. И уж просто шокирующим оно должно было представляться евреям I века, где чувство семейной и национальной верности — основополагающий символ господствующего мировоззрения^[1013]. Община последователей Иисуса как замена семье, как новая семья. У данной концепции есть очевидный «плюс»: согласно желанию Иисуса, связь между его последователями должна быть очень крепкой — такой крепкой и с таким чувством взаимного долга, какое присуще членам одной семьи. «Минус» (для взаимосвязи с обществом): быть членом одной семьи значит дистанцироваться от прочих семей. Поэтому Иисус требует от учеников «возненавидеть» отца, мать, жену, детей, братьев и сестер и даже саму свою жизнь^[1014]. Это не просто сложное требование на личностном уровне, — это, как мы увидим в свое время, подрывает многие социальные, культурные, религиозные и политические стереотипы.

Далее. Ученики Иисуса — те, «кто исполняет волю Божию». Иными словами, они идут путем истинным, — путем, которым и должен идти Израиль. Создается четкое впечатление, что Иисус создавал группы своих учеников, отличая их от прочих израильтян и заповедуя им жить по-новому, так, как диктует его рассказ о Царстве. Здесь опять многое напоминает кумранские тексты: кумраниты считали себя истинным «домом Иуды», *противостоящим* существующему «дому Иуды»^[1015].

Что же отличало группы учеников Иисусовых? Они приняли *рассказ* (story) израильской истории, в центре которого был Иисус как орудие наступления Царства. Без этого принятия остальное не имело бы смысла. Как мы увидим далее, ученики должны были жить определенными *символами* и давать определенные *ответы* на ключевые вопросы, отличающие их от прочих евреев. Самая же яркая их черта, помимо верности Иисусу, — *деятельность* (praxis), к которой их призывал Иисус. На мой взгляд, именно здесь надлежит искать ответ на запутанный вопрос об «этическом учении» Иисуса.

(iii) Новый Завет, новая деятельность

(a) Введение

Какого поведения Иисус ждал от своей общины? Здесь возникает вопрос о том, что иногда называют «этикой Иисуса»^[1016]. Название это не вполне корректно, ибо может создать впечатление, что Иисус был просто нравственным реформатором, проповедником нового и улучшенного нравственного кодекса, учителем вечных и не привязанных к иудаизму I века истин. Собственно говоря, именно в данном ключе интерпретировались высказывания Иисуса о правильном поведении — как вечное «учение», которое может быть легко оторвано от своего исторического контекста (конечно, заповеди отсечь руку и вырвать глаз были несколько

смягчены с ходом столетий^[1017]).

Как известно, в полемике здесь доходили до эксцентричности. Швейцер предположил, что поскольку Весть Иисуса была насквозь пропитана «эсхатологическим» ожиданием скорого конца света, Иисус вообще не давал подробных «этических» наставлений. Мог существовать лишь своего рода закон военного времени, сурового режима — «промежуточная этика» на краткий период. Этот аспект концепции Швейцера долго привлекал многих исследователей, — даже тех, кто отверг остальные ее аспекты. Он оказался любезен современным противникам холодного морализма: «нравственное учение» Евангелий можно списать на позднее искажение Иисусовой Вести, на деятельность христиан вроде Матфея. Если Царство означало конец мира, кому был нужен морализм?

Мы в своем анализе будем рассуждать иначе. При этом мы будем исходить из иного, чем Швейцер, и на наш взгляд, более правильного, понимания эсхатологии. Это поможет пройти между Сциллой («Иисус — просто учитель нравственности») и Харибдой («Иисус — неморалистический эсхатологический пророк»). В нашей концепции эсхатология не конец мира, а освобождение и обновление Израиля (соответственно, она представляет собой также освобождение и обновление мира). «Этика» — образ жизни, заповеданный Богом тем, кто возвращается из плена. Если наш подход будет достаточно взвешенным и продуманным, мы увидим, что эсхатология и этика не исключают, а требуют друг друга.

Одна из проблем в анализе «этики» Иисуса возникала из чересчур усердного применения богословия Реформации к толкованию Евангелий. Например, лютеранским библеистам не давал покоя вопрос: как согласовать детальные этические наставления Евангелий с паулинистской доктриной «оправдания верой, а не делами». Следует ли, спрашивали богословы, понимать это учение как «закон», призванный показать грешникам их греховность и тем самым привести к покаянию и вере? Или его надлежит толковать в русле лютеровского «третьего использования закона» как подробное наставление тех, кто *уже* оправдан верой, а потому защищен от пелагианства?^[1018] Согласно данному подходу, нельзя усматривать в этике Иисуса намек на возможность «самостоятельно» исполнить эти заповеди, чем заработать благосклонность Божью.

Со многим здесь трудно поспорить. Однако формулировки типа «этика vs. эсхатология» следует признать упрощенными. О Павле и оправдании верой я собираюсь написать отдельную книгу в настоящей серии^[1019], а пока ограничусь замечанием: понятие абстрактного морализма, где каждый самостоятельно пытается добрыми делами заработать благосклонность Божью, едва ли было хорошо знакомо Павлу, Иисусу или их слушателям. Как известно, для еврея контекстом поведения был Завет^[1020]. Для Иисуса же, на мой взгляд, контекстом поведения было обновление Завета. *Рассказ* о Царстве был призван вызвать соответствующую *деятельность* (praxis).

Учитывая вышесказанное, не приходится удивляться путанице с толкованиями Нагорной проповеди^[1021]. Вернемся к уже поставленному вопросу: что такое Нагорная проповедь?

- Высокий моральный кодекс, предназначенный привить слушателям глубочайшее чувство вины и несоответствия идеалу, — чтобы они искали спасения в евангельской милости?
- Программа для какой-то «особой» группы в движении Иисуса, которую были способны выполнить лишь единицы аскетов, тогда как требования к остальным ученикам Иисуса отличались меньшей суровостью?
- Обобщенная этика? (До сих пор некоторые люди говорят, что для них христианство — это Нагорная проповедь. Видимо, они хотят сказать, что верят в мораль без религии.)

- Назидание будущей Церкви? (Словно Иисус сидел на склоне галилейского холма, поучая изумленных крестьян правилам жизни для института, которого еще не существовало и который совершенно не отвечал их надеждам и устремлениям?)
- Серия поучений для галилейских крестьян, не предполагающая глобальной программы?
- Программа для «общины Q»? (Общины, столь активной и заметной в ряде современных научных работ, но необычно застенчивой, когда серьезные историки принимаются ее искать.)
- Не Иисусово слово к каждому слушателю, но Матфеево слово к Церкви? (Церкви, уже знавшей все о Кресте и прощении грехов, а потому слушавшей нравственные поучения без мысли оправдаться добрыми делами?)^[1022]

Ответ такой: ничем из перечисленного Нагорная проповедь не является. Упомянутые версии недостаточно учитывают особенности еврейского ожидания Царства и переосмысления их Иисусом. Если мы хотим отдать должное этим особенностям, разумно спросить: какого рода наставления могли ожидать Иисусовы современники от вестника Царства ГОСПОДА?

В возможных ответах недостатка нет.

- «Возьмите оружие и идите на Иерусалим!». (Вполне вероятно.)
- «Нельзя сидеть на двух стульях, одновременно принадлежа к националистическому лагерю и симпатизируя греческой культуре (или сотрудничая с римлянами)!». (Почти наверняка.)
- «Строже соблюдайте Тору! Тогда святость гарантирует победу и оправдание ГОСПОДОМ». (Несомненно.)

От вестника ждали требование: народ Божий должен делать то-то и то-то, — делать не потому, что ГОСПОДЬ по неясной причине возжелал от людей именно этого, а потому, что именно здесь — подлинная верность Завету, верность как ответ на милость ГОСПОДА, верность, которую Он вознаградит, оправдав Свой народ.

Принадлежит ли Иисус данному контексту? Если нет, то весь «третий поиск» (и в значительной мере «новый поиск») пошел по ложному пути. Если да, у нас есть новая возможность постичь «этическое учение» Иисуса. Это учение столь же важно для понимания смысла Царства, сколь Царство важно для понимания смысла этики. Заповедь жить, словно Царство уже пришло, напоминает слова: «Если я Духом/перстом Божиим изгоняю бесов, то конечно достигло до вас Царство Божие»^[1023]. Иисус как бы говорил: «Если я заповедую вам вести себя как люди с обновленным сердцем, то, конечно, достигло до вас Царство Божие».

В чем причина этого? Для ответа необходимо рассмотреть учение Иисуса о сердце и его обновлении.

(б) Обновленное сердце

Одно из великих библейских обетований Восстановления и возвращения из плена затрагивает тему обновления сердца.

И обрежет ГОСПОДЬ, Бог твой, сердце твое и сердце потомства твоего, чтобы ты любил ГОСПОДА, Бога твоего, от всего сердца твоего и от всей души твоей, дабы жить тебе... А ты обратишься и будешь слушать гласа ГОСПОДА и исполнять все заповеди

Его, которые заповедую тебе сегодня... Ибо снова радоваться будет ГОСПОДЬ о тебе, благодетельствуя тебе, как Он радовался об отцах твоих, если будешь слушать гласа ГОСПОДА, Бога твоего, соблюдая заповеди Его и постановления Его, написанные в сей книге закона, и если обратишься к ГОСПОДУ, Богу твоему, всем сердцем твоим и всею душою твоею^[1024].

Но вот завет, который Я заключу с домом Израилевым после тех дней, говорит ГОСПОДЬ: вложу закон Мой во внутренность их и на сердцах их напишу его, и буду им Богом, а они будут Моим народом^[1025].

Они будут Моим народом, а Я буду им Богом. И дам им одно сердце и один путь, чтобы боялись Меня во все дни жизни... И заключу с ними вечный завет, по которому Я не отвращусь от них, чтобы благодетельствовать им, и страх Мой вложу в сердца их, чтобы они не отступали от Меня^[1026].

И дам вам сердце новое и дух новый дам вам; и возьму из плоти вашей сердце каменное, и дам вам сердце плотяное. Вложу внутрь вас дух Мой и сделаю то, что вы будете ходить в заповедях Моих и уставы Мои будете соблюдать и выполнять^[1027].

Ту же тему мы находим в кумранских текстах:

Ибо Ты, Боже, укрыл меня
от сынов человеческих,
и сокрыл Твой Закон во мне
до времени проявления
Твоего спасения мне^[1028].

...с тем чтобы никому не ходить по закоснелости сердца своего, блуждая вслед своему сердцу и глазам и помыслу своего побуждения, но напротив, обрезать сообща необрезанность побуждения и жестоковейность, чтобы основать истинную основу для Израиля, для общины Завета вечного.^[1029]

Иными словами, обновление Завета и обновление сердца идут рука об руку. Это поможет нам понять те евангельские места, которые иначе истолковываются анахронистически. Мы должны избежать здесь следующих ловушек:

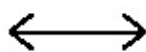
- *Протестантский дуализм «дел» и «веры»*: вопрос в том, ведет ли себя человек

нравственно, потому что он *получил* благодать или потому что надеется ее *заработать*;

- *Платонический дуализм «материального» и «нематериального»*: вопрос в том, ставится ли идея впереди объекта или наоборот;
- *Романтический дуализм «внешнего» и «внутреннего»*: истинную религию отличает акцент на «внутреннем», внешние же проявления непринципиальны и незначительны.

Взглянем на только что рассмотренные отрывки: там нет выраженного противопоставления «внешнего» и «внутреннего», «зарабатывания» благодати и проявления ее. Они противопоставляют совсем другое:

**Полностью злое (но иногда кажущееся внешне чистым) внешнее и внутреннее состояние.
(Согласно еврейскому Писанию, оно отличает Израиль в нынешнем веке.)**



**Полностью обновленное внешнее и внутреннее состояние¹⁵².
(Обновление будет одним из аспектов обновления Завета, возвращения из плена.)**

[\[1030\]](#)

Если Иисус возвещал обновление Завета и возвращение из плена, можно ожидать, что его Рассказ о Царстве был предназначен вызвать *как* определенное внутреннее состояние, *так и* определенную внешнюю деятельность. Правильно понятая эсхатология не противоположна этике. Она ее порождает. Когда наступит Царство, исполнится воля ГОСПОДА на земле, как и на небе.

В контексте изучаемого нами Рассказа абсолютно естественна мысль, что Иисус звал слушателей к обновлению сердца, — обновлению, для народа ГОСПОДНЯ обязательного. Иисус создавал «ученичество, в котором могло быть исцелено "жестокосердие" (Мк 10:5)» [\[1031\]](#). Подобно автору Второзакония, подобно Иеремии и Иезекиилю, он усматривал проблему Израиля именно в состоянии сердца [\[1032\]](#). Это не поздняя морализация предания и не отражение поздней христианской антииудейской полемики. Такие высказывания абсолютно естественны со стороны эсхатологического пророка, убежденного, что его миссия — положить начало Царству.

Тема сердца особенно заметна в двух евангельских отрывках.

Первый отрывок — Мк 7:14–23/Мф 15:10–20. Подтекст высказывания достаточно революционен по отношению к еврейским пищевым запретам: человека оскверняет не физическая пища, *извне* входящая в него, а помыслы, исходящие *из* него [\[1033\]](#). Впрочем, если разграничение между внешним актом и сердечным устремлением в Еврейской Библии встречается часто [\[1034\]](#), Иисус вполне мог его использовать и даже сделать центром своей программы, не впадая в платонизм или либеральное протестантство с их дискредитацией «материального»/внешнего» как для «духовной» жизни непринципиального [\[1035\]](#). Перед нами — позиция нормального еврея, считающего, что ГОСПОДЬ замышляет полностью изменить человека. Она уходит корнями в обетования Второзакония, Иеремии и Иезекииля о новом и милостивом завете ГОСПОДА со Своим народом. О Мк 7:14–23/Мф 15:10–20 и историческом фоне этого пассажа мы подробнее поговорим в главе 9. Пока лишь заметим: Иисус думал, что живет во времена исполнения эсхатологических пророчеств.

Второй отрывок — Мк 10:2–12/Мф 19:3–13. Здесь также о многом говорится прикровенно. Предмет обсуждения — развод [\[1036\]](#). Комментарии Иисуса (видимо, достоверно отраженные здесь [\[1037\]](#)) выказывают его убеждение в наступлении новой эпохи, когда все будет иначе.

Вопрос о разводе — не просто галахическая проблема (хотя на этом уровне, судя по кумранским текстам^[1038], между еврейскими школами были разногласия). Он имел политическую подоплеку: вспомним обстоятельства кровосмесительного брака Ирода Антипы на собственной племяннице Иродиаде и роль данных обстоятельств в гибели Крестителя, обличавшего Антипу. Обратим внимание и на то, где, по мнению евангелистов, происходили события Мк 10:2–12/Мф 19:3–13, — в Иудее, возле Иордана. В тех местах и в те времена трудно было заговаривать о разводе, не вспоминая Антипу^[1039]. В центре современных научных дискуссий здесь находятся два важных момента:

- *Первый вопрос* (о различиях между Мк и Мф). Действительно ли прав Матфей, что Иисус разрешил разводиться в случае прелюбодеяния? Если да, то что считать «прелюбодеянием»?
- *Второй вопрос*. Какие реалии больше предполагает дискуссия о разводе: еврейского или римского права? Соответственно, восходит ли она к жизни Иисуса или отражает проблемы более поздней Церкви?^[1040]

На мой взгляд, хотя евангелисты вполне могли частично адаптировать материал предания под нужды своей аудитории, есть основания согласиться с Сандерсом относительно исторической достоверности общей картины: вопрос фарисеев к Иисусу о законодательном моменте, где его позиция казалась сомнительной и где была политическая подоплека, + ответ Иисуса об изначальном Божественном замысле о твари.

По мнению Иисуса, новое время, время обновления начинается с его служения и несет исцеление от жестокосердия. Отвечая на встречный вопрос Иисуса («что заповедал вам Моисей?»), книжники цитируют Второзаконие (24:1–3). Тора содержит отрывок, разрешающий развод и даже объясняющий, как именно надлежит разводиться. Однако Иисус дает понять: в израильском Рассказе началась новая глава. Второзаконие — лишь *временная фаза* в замысле ГОСПОДА. Фаза необходимая в той двойственной ситуации, когда Израиль был избран Богом, но *не смягчил еще сердца*. Но если Израиль — еще пребывающий в плену, еще жестокосердный — хочет оправдания, ему следует измениться. Наступает заря нового дня, когда «Моисеево установление станет неадекватным», ибо «Иисус ждал нового устройства»^[1041].

В противовес Втор 24:1–3 Иисус ссылается на Быт 1:27 и 2:4. Этим он показывает: согласно Рассказу, ГОСПОДЬ зовет Израиль восстановить человечество и мир в его изначальном замысле. Вопреки некоторым толкователям, речь не о том, что последние дни должны точно соответствовать первым, а о том, что последние дни должны исполнить замысел Творца. Замысел Творца же предполагает изменение человеческой природы. Отмена Иисусом Моисеева разрешения разводиться (данного по жестокосердию народа!) может означать лишь одно: ожидается изменение сердец. Почему так? Я вижу лишь один ответ, и этот ответ хорошо вписывается в Рассказ о Царстве: Иисус верил, что полагает начало великому Обновлению, обещанному пророками, — времени, когда Закон будет написан в сердце.

Как мы видим, высказывание о жестокосердии прекрасно согласуется с Мк 7. Обновление Завета станет началом нового этапа в замысле Божьем. Наступает время, когда богоизбранный народ будет отличаться от других народов не серией табу, а состоянием сердца. Наступает время, когда реализуется предназначение Израиля — избавление человечества от зла. Своим Рассказом Иисус зовет людей к поведению, подобающему этому новому времени, новому акту драмы.

(Имплицитное) требование изменить сердце можно видеть и в Иисусовых словах книжнику, который ответил «разумно»^[1042]. Книжник, исследуя Тору, дошел до ее средоточия, заповеди

Второзакония любить Бога и ближнего, — и оказался недалеко от Царства Божьего. Заметим: согласно самому же Второзаконию, для соблюдения этих заповедей необходимо обновленное сердце^[1043]. ГОСПОДЬ воцарится, оправдав Израиль не просто как он есть, но Израиль, засвидетельствовавший смысл Торы.

Согласно учению Иисуса, люди, обрета «прощение грехов», в свою очередь должны прощать ближних, — такое поведение свойственно обновленным сердцам^[1044]. Требование выглядит «этическим», но его следует понимать в эсхатологическом ключе и в свете Завета. Как мы уже показали, прощение Иисусом грехов — вещь совершенно необычная. Получалось, что Иисус вправе предложить людям то, что те обычно получали официальным путем. Он также имплицитно давал понять: Бог заключает с людьми новый Завет, где, согласно Иер 31, грехи будут прощены раз и навсегда. Однако для осуществления этого люди, принадлежащие Иисусу, — следуя же за Иисусом, они исполняли национальное призвание, — сами должны прощать друг друга.

Перед нами не просто трудное этическое требование. Перед нами знак наступления нового Завета^[1045]. Ссылка на Иер 31 ясно показывает: идея нового сердца — не выдумка антиматериалистической протестантской или романтической мысли, но одна из центральных тем ветхозаветных обетований. Иисус требовал и имплицитно предлагал (какое-то время — к изумлению учеников; см. Мф 19:10) *новое сердце как часть нового Завета*. Иными словами, в своем «этическом» учении он не критиковал иудаизм за увлеченность вещами «внешними» в противоположность «внутренним». Он выполнял широкую программу, о которой мы уже неоднократно говорили. Он полагал начало Царству, зовя людей последовать за ним, обнаружить и реализовать подлинное призвание Израиля, — и через это быть оправданными Богом^[1046]. Он показывал народу путь из плена.

Слушатели Иисуса должны были стать Израилем, который описывает Нагорная проповедь.

(в) Нагорная проповедь^[1047]

Когда говоришь о нравственном учении Иисуса, просто невозможно не вспомнить о Нагорной проповеди. Однако в настоящей книге мы не в силах сделать большее, чем наметить пути к ее правильному историческому истолкованию. Как известно, «Нагорную проповедь»/«Проповедь на равнине» модно дробить на небольшие кусочки, предполагая, что эти кусочки возникли в разное время и в разных местах Средиземноморья. При этом считается, что компоновка (а то и содержание!) материала принадлежит самим евангелистам^[1048]. Я хотел бы бросить вызов этой моде.

Не подлежит сомнению, что евангелисты наложили отпечаток на форму «Нагорной проповеди»/«Проповеди на равнине». Однако гипотезы о серьезных искажениях данного материала в ранней Церкви должны отталкиваться от предпосылки, что в служении Иисуса ему нет места. Между тем такая предпосылка явно ошибочна^[1049]. Иисусов рассказ о Царстве создает абсолютно правдоподобный исторический контекст, в котором Иисус не только мог, но и должен был говорить подобные вещи. Я даже подозреваю, что он их говорил не раз и в разных вариациях.

Нагорная проповедь, взятая в целом, — не просто сборник этических поучений. Она также не набор предложений или заповедей, как статья «хорошим», и не руководство, как попасть после смерти на «небеса». Нагорная проповедь — призыв к Израилю быть Израилем.

Прочтем же эту проповедь и посмотрим, какой смысл она имеет с учетом Рассказа (ссылки

в скобках даны на Евангелие от Матфея).

Сначала идут *заповеди блаженства* (5:1–13).

- Израиль жаждет наступления Царства ГОСПОДНЯ (5:3). Он готов биться и трудиться ради этого. Однако Царство принадлежит «нищим духом»^[1050].
- Израиль жаждет утешения, *paraklesis* (5:4). ГОСПОДЬ хочет его дать, — но не в виде националистического триумфа, где раны Израиля будут залечены нанесением ран другим народам. Утешение ждет подлинно скорбящих.
- Израиль жаждет унаследовать землю (5:5). Он может сделать это, — но только как учит Иисус, путем кротости^[1051].
- Израиль жаждет справедливости (5:6). Он может ее получить, — но не через победу в битве над физическим врагом и не путем возмездия, а через смирение и мягкость.
- Израиль жаждет милости (5:7), например, милостивого эсхатологического избавления от врагов. Однако милость уготована не мстительным, а милостивым.
- Израиль жаждет увидеть Бога (5:8). Однако это уготовано не тем, кто соблюдает лишь внешнюю чистоту, но тем, кто чист сердцем.
- Израиль жаждет быть названным сыном Творца (5:9), оправданным в великой победе своей нации. Но сынами Бог Израилев назовет лишь тех, кто подражает Отцу, — миротворцев.
- Идущих за Иисусом по этому пути ждут гонения (5:10). Однако впереди у них и великое оправдание!

Другими словами, обетования, ранее относившиеся к людям, исполняющим Тору, отныне относятся к тем, кто верен Иисусу. Конечно, впоследствии заповеди блаженства могли сильно переосмысляться, но изначально они — Иисусов призыв слушателям обнаружить подлинное призвание как эсхатологического народа ГОСПОДНЯ и в своем поведении следовать ему, а не рекомендациям тогдашних вождей.

Заповедям блаженства легко придать абстрактный смысл. Соответственно, легко впасть в анахронизм. Однако когда мы переходим к *словам о соли и свете* (5:13–16), описанный мною исторический контекст избежать труднее. Они ставят перед Израилем задачу быть солью земли и светом миру. В сущности, это всегда входило в его призвание: быть народом священников, рабом ГОСПОДА, чтобы слава ГОСПОДА достигла концов земли^[1052]. Однако соль забыла свое назначение, и свет начал светить самому себе. Город на горе (Иерусалим?) должен был стать местом, куда собираются народы, как мотыльки на светильник, — но он сделал все, чтобы и он, и его Бог, о котором свидетельствует само его существование, выглядели столь непривлекательными, сколь только возможно. В требовании есть упрек. Израиль был призван стать маяком для мира, — но он окружил себя зеркалами, удерживающими свет. Он лелеял чувство собственной чистоты и исключительности и не рассеивал тьму в народах. Однако с приходом Иисуса всем евреям, которые дерзнут, открывается возможность узнать свое предназначение и даже, — идя за Иисусом, исполняя его программу, — осуществить это предназначение, *стать* подлинным Израилем.

Можно спросить: неужели перед нами — отказ от всей надежды Израилевой? Израиль просит о хлебе, — неужели этот странный пророк предлагает ему камень? Вовсе нет (5:17–20). Иисус даже говорит: именно его интерпретация израильского призвания находится в подлинной преемственности с Торой и Пророками, книжники же и фарисеи поняли призвание неверно. Царство не попирает Моисея и Пророков: не может же Бог Израилев противоречить Самому Себе! Однако Израилю нельзя ограничиваться поверхностным пониманием Писаний, льстящим

национальному чувству. В Священных Писаниях есть глубина, которой израильтяне I века не видят. Ее—то и раскрывает Иисус.

Эта глубина особенно заметна в *пяти «антитезах»*^[1053] между тем, «что сказано древним», и «а я говорю вам» (5:21–48). В них идет речь об убийстве, прелюбодеянии, клятвах, юридическом отмщении и ненависти к врагам. Этот раздел, по сути, раскрывает и толкует заповеди блаженства: в основе 1-й, 4-й и 5-й антитез лежат нищета духом, кротость и миротворчество; в основе 2-й антитезы — чистота сердца, в основе 4-й антитезы — жажда истинной справедливости, и т. д. Иисус усиливает требования, но как непохоже это на практику фарисеев! Он делает акцент не на внешних знаках верности Завету с ГОСПОДОМ, а на раскрытии внутреннего смысла заповедей, на целостной верности в сердце и в поступках. Как мы покажем в главе 9, настоящее расхождение Иисуса с противниками состоит в *программе*, а не в мелочных формальностях.

В центре этих антитез лежит не противопоставление «внешнего» и «внутреннего» соблюдения заповедей. Не нужно проецировать на них присущий XIX веку романтический идеал религии, где внешнее — плохо, а внутреннее — хорошо. Речь идет о том, какой результат даст в условиях Палестины I века предлагаемое Иисусом Обновление, принципиально новое понимание национальной идентичности. Речь идет о том, что расхожие толкования Торы нередко уводили Израиль с пути истинного к гибели. Иисус же звал к совершенно иному подходу, который должен был привести к совершенно иному результату.

- С потенциальным обвинителем необходимо встретиться и примириться (5:25–26)^[1054].
- Солдата, требующего услужения от галилейского крестьянина, не нужно встречать с недовольством, не нужно ему сопротивляться. Напротив, следует проявить большую щедрость (5:41)^[1055].
- Враги государства — не враги в очах ГОСПОДА. Если израильтяне действительно хотят подражать своему небесному Отцу, им подобает любить их и молиться за них (5:44сл.).

Израильтяне как богоизбранный народ должны отличаться любовью и милосердием. Именно таких людей оправдает Бог Израилев, придя в Царстве Своем. Все социальные отношения должны быть отмечены прощением. (Чтобы осознать революционность этого требования, достаточно хоть чуть-чуть пожить в обществе, где прощение не ценится даже в теории, где, например, одно из величайших несчастий — «потерять лицо».) Антитезы — призыв Иисуса к новому пониманию национальной идентичности. Они исходят из конкретной и сложной ситуации в обществе и предлагают принципиально новое и неожиданное ее решение.

В частности, как видно из последних двух антитез, ученики Иисуса не должны были объединяться с тогдашним движением сопротивления^[1056]. Заповедь «не противься злему» (5:39) не следует ограничивать враждой на личном или сугубо местном деревенском уровне. Словом «противиться» мы переводим глагол *antistenai* — почти технический термин для обозначения революционного сопротивления военного толка^[1057]. Это выявляет смысл значительной части Нагорной проповеди. Израиль не должен идти путем вооруженного сопротивления, которого хотели фарисеи из последователей Шаммая. Его путь — это путь творческого *ненасильственного* сопротивления. Удар по правой щеке наносится тыльной стороной руки и причиняет не только телесное повреждение, но и оскорбление. Подставлять левую щеку — не просто пассивность, но декларация собственного равенства с агрессором^[1058]. Очевидно, что эти принципы применимы не только к спорам на местном уровне, но и в других ситуациях. Общий же пафос текста и контекста гораздо шире: ученикам Иисуса нельзя

участвовать в движении сопротивления.

Переходим к Мф 6. Иисус заводит речь о восприятии Израилем своего Бога как «Отца». Он предупреждает против показной благотворительности, а также учит о молитве и посте. (Отметим: милостыня, молитва и пост — это ключевые в еврейской традиции дела благочестия. Некоторые фарисеи даже считали, что они могут быть эквивалентом храмовых жертвоприношений, особенно вдали от Иерусалима^[1059].) Иисусовы предупреждения направлены здесь не просто против «внешнего» благочестия в противовес «внутреннему», они касаются именно веры Израиля в ГОСПОДА как своего Отца. Израиль говорит, что ГОСПОДЬ — его Отец. Однако он подходит к Нему как к безликому бюрократу, у которого все можно выманить лестью или подкупом. Такому отношению не должно быть места! ГОСПОДЬ оправдает тех, кто знает Его как Отца и кто относится к Нему как к Отцу. В конечном счете, это вопрос о том, кому люди поклоняются: Богу или идолу.

- Израиль не может служить и истинному Богу, и маммоне (6:24)^[1060].
- Тревога Израиля по поводу будущего — знак того, что он пытается служить и истинному Богу, и маммоне (6:25–34). Подлинно взыскующие Царства не должны страшиться^[1061]. Если же человек, который ищет Царства, понимает его приход как националистический или личный триумф, как восстановление земли, собственности или наследственных прав, — он служит Богу, который ему всего этого не даст^[1062].

Перед Израилем есть только один путь (7:1–6): не осуждать ни язычников, ни друг друга. В этом нет нужды: просящим будет дано все необходимое (7:7–11). Иисус учит израильтян, желающих исполнять волю ГОСПОДА и тем самым искать Царства: Тора и Пророки сводятся к легко запоминающемуся и легко применимому приблизительному правилу: во всем как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними (7:12). Однако многие откажутся это делать. Появятся лжепророки, сбивающие Израиль с пути. Единственный способ не быть ими обманутым — ясно увидеть, куда они толкают (7:15–20). Как настоящий революционер, Иисус заканчивает критикой альтернативных движений и предупреждением, что Израиль может избежать катастрофы — не только личной, но и национальной — лишь в том случае, если последует его пониманию национальной идентичности (7:24–27). Дом, построенный на камне, — в иудаизме I века явная аллюзия на Храм. Если Израиль не последует за Иисусом, величайший национальный институт окажется в смертельной опасности. Легко представить, что аналогичные вещи мог говорить и Иуда Галилеянин.

Подведем итог. В палестинском контексте первой трети I века н. э. Нагорная проповедь имеет отличный смысл. Нет необходимости относить ее материалы ко времени после разрушения Храма, тем более — к нееврейской среде. Нагорная проповедь отвечает на вопрос, который задавали люди: как хранить верность ГОСПОДУ в это тревожное и смутное время, когда (как многие верили) настала кульминация израильской истории? Нагорная проповедь предлагает ряд установок, созвучных остальной Вести Иисуса. Разумеется, из нее, как и из прочих высказываний Иисуса, можно вывести обобщенную этику, однако вопрос о первоначальном смысле тем самым не решишь. На мой взгляд, правильный исторический подход следует искать где-то в очерченном мною направлении.

Можно ли применить заповеди Нагорной проповеди к ситуациям в иные времена и в ином контексте? Это тема для отдельного разговора, мы же не будем отвлекаться от вопроса об исторических истоках.

Может показаться странным, что мы включили анализ молитвы, которой Иисус научил учеников, в раздел, посвященный его требованиям к ним. Однако она представляет собой важный элемент Нагорной проповеди. Требование Иисуса включает призыв молиться этой необычной, революционной, но и глубоко еврейской молитвой. Тот факт, что Иисус дал ученикам особую молитву, прекрасно вписывается в общий характер его движения. Вполне правдоподобно выглядит и контекст, который приводит Лука: Иисус дал молитву в ответ на просьбу учеников научить их молиться, «как и Иоанн научил учеников своих» (Лк 11:1). (Едва ли ранние христиане выдумали имплицитную параллель между общиной Иисуса и общиной Крестителя [\[1064\]](#).)

Оставим в стороне вопрос о первоначальной форме молитвы, если такая вообще существовала. Литургическое использование этих текстов в ранней Церкви явно наложило на них отпечаток. Вполне возможно, что Иисус дал не точную форму слов (можно было бы ожидать, что уж ее-то последователи Иисуса сохранили бы), но форму, модель, основное содержание [\[1065\]](#).

Молитва Господня исходит из самого средоточия еврейского упования на Царство, отражая при этом сделанное Иисусом переосмысление понятия «Царство».

- *Первая просьба: пусть ГОСПОДЬ освятит Свое имя.* Фицмайер справедливо усматривает здесь аллюзию на пророчество в Иез 36, где ГОСПОДЬ обещает дать народу «сердце новое и дух новый», чтобы освятить Свое имя [\[1066\]](#).

- *Следующая просьба: пусть придет Царство ГОСПОДА* — тем способом, какого хочет ГОСПОДЬ, а не какого хочет Израиль.

- *Следующая просьба: просьба о хлебе.* Это своего рода молитва паломника. Между Мф и Лк есть некоторое расхождение: «Хлеб наш насущный подавай нам *каждый день*» (Лк 11:3); «Хлеб наш насущный дай нам на *сей день*» (Мф 6:11). Очень может быть, что на арамейском языке разница была незначительной. Разница и в любом случае не имеет особого значения, если читать эту молитву ежедневно [\[1067\]](#).

- *Следующая просьба: просьба о прощении.* Необычная для молитвы, а потому очень существенная деталь: просьбу сопровождает обещание прощать других членов общины. В ней можно видеть часть общего акцента на наступление нового Завета.

- *Следующая просьба: просьба об избавлении от испытания (peirasmos) и от злого (poneros).* Она хорошо согласуется с Вестью Иисуса о Царстве, наступлении великого момента, которого чаял Израиль. Израилю грозит тяжелейшее испытание, и Иисус хочет, чтобы те, кто ему принадлежат, были от этого испытания защищены. Подлинный враг — не Рим, но «злой». Против «злого» надо всегда быть на страже [\[1068\]](#).

На мой взгляд, Молитва Господня превосходно вписывается в контекст служения Иисуса. В ней скомпилированы глубоко еврейские элементы, но чего еще можно ожидать? Те, кто ею молился, с точки зрения Иисуса, становились подлинными израильтянами — людьми, которых оправдает Бог Израилев.

Когда в 66 году разразилась Иудейская война, первое, что сделали восставшие, — сожгли сокровищницу, где хранились записи о долгах^[1069] (как если бы в наши дни спалили центральную компьютерную систему банка). В Палестине I века долги были одной из основных проблем, что, в частности, отражают некоторые притчи Иисуса^[1070]. С учетом этого некоторые исследователи интерпретировали ряд евангельских отрывков (особенно т. н. «Назаретский манифест»; Лк 4:16–30) как указание, что Иисус призывал весь Израиль праздновать Юбилейный год (Юбилейный год бывает раз в пятьдесят лет, в него отменяются долги, а недвижимость возвращается первоначальным владельцам^[1071]). Обращает на себя внимание цитата из Ис 61 в Лк 4, где говорится об «освобождении пленных» (Лк 4:18; ср. Ис 61:1). За словом «освобождение» стоит еврейское *deror*, использованное также в Лев 25:10. Есть ли место этой теме в Иисусовом требовании к ученикам?

Не говоря уже о спорной достоверности Лк 4, есть доводы против того, что Иисус призывал весь народ праздновать Юбилейный год:

1) Нет ни малейшей уверенности, что Юбилейный год вообще когда-либо соблюдался. Ветхий Завет о нем не упоминает. Мишнаитское законодательство же в этом, как и в некоторых других вопросах, скорее описывает идеал, чем отражает реальное положение дел^[1072]. Естественно, Иисус мог предложить Юбилейный год в качестве новации, но это оказалось бы сопряжено с колоссальными трудностями;

2) У Луки Иисус цитирует не Книгу Левит, а Книгу Исайи. Это наводит на мысль, что он, подобно Исае, не столько указывает на закон о Юбилейном годе как таковой, сколько использует Юбилейный год как *образ*;

3) В остальной программе Иисуса мы не находим темы Юбилейного года. Впрочем, программа Иисуса идет дальше самой радикальной социальной или культурной реформы.

Может быть, Юбилейный год в Лк 4 — *только* яркий образ, метафорическое обозначение какой-то другой («духовной»?) реальности? Не обязательно. Здесь опасно впасть в ложное противопоставление: *либо* Иисус звал всех израильтян праздновать Юбилейный год, *либо* он имел в виду чисто «духовный» смысл. Есть ведь и третья возможность. Вспомним: Иисус наверняка хотел, чтобы его последователи в различных деревнях и городах формировали группы, группки, собрания, — наподобие некумранских ессеев или иоаннитов и даже (*mutatis mutandis*) наподобие «хаверим» (фарисейских групп)^[1073]. В этом случае не исключено, что, хотя Иисус не ожидал убедить весь Израиль соблюдать Юбилейный год, *он желал, чтобы его соб ственные ученики руководствовались лежащим в основе Юбилейного года принципом*. Он учил своих последователей прощать не только «грехи», но и долги. Это помогает объяснить общность ресурсов у ранних христиан, похожую на ессейскую. Описание ее Лукой (Деян 4:34) напоминает описание субботнего года (Втор 15:4)^[1074].

Поэтому я предлагаю гипотезу (по-моему, довольно правдоподобную): Иисус хотел, чтобы группы его последователей жили «словно» в условиях Юбилейного года. В конце концов, они возвращались из плена! Как мы знаем, несколькими столетиями ранее при «возвращении» народа из вавилонского плена Неемии, пытавшемуся создать подлинный послевоенный народ, пришлось решать проблему долгов и рабства в Израиле^[1075]. Это возвращает нас к уже сказанному. Прощение должно было стать центральной особенностью жизни людей, верных Иисусу. Так они обнаруживали свою веру в наступление Царства ГОСПОДА. Очень вероятно, что и после смерти Иисуса его ученики продолжали со всей серьезностью относиться к этой заповеди. Мы видим здесь ретроспективное свидетельство того, что Иисус замыслил подобную общину и подобную деятельность.

Картина создаваемых Иисусом общин и требуемого от них образа жизни позволяет нам свести воедино темы, которые часто оказываются рассогласованными. Нам очень хорошо знакомо разделение между политикой и богословием: последние 200 лет оно доминирует в западной мысли. Однако мир, к которому принадлежал Иисус, его не ведал.

Пожалуй, менее знакомо разделение между социальной и политической акцией, постулированное Хорсли. По мнению Хорсли, Иисус был сторонником локальной социальной революции, а не националистической (или антинационалистической) политической борьбы. У Хорсли получается фактически гипотеза С. Г. Ф. Брэндона в сильно смягченном варианте: Иисус имплицитно поддерживал освобождение Палестины от римлян, но его реальные действия были скорее направлены к революции на локальном социальном уровне, а не к национальному или политическому восстанию^[1076].

На мой взгляд, глубоко ошибочны оба эти разделения.

Сколь богословским бы ни было понятие «Царства», именно в связанных с ним рассказе и деятельности Иисус черпал то представление о будущем и те образы, которыми он звал слушателей к действиям, имевшим значение на *всех* уровнях жизни. Далее. Иисус, *несомненно*, организовывал социальную революцию: убеждать даже небольшие группы в деревнях изменить поведение вышеописанным образом — серьезный вызов обычаям. Отметим в связи с этим Мф 18 с его подробными наставлениями по поводу укоров одним «братом» другого. Данный материал обычно считается созданием поздней Церкви. Однако он вполне может быть и аутентичным^[1077]. Это легко увидеть, если представить реальную ситуацию: люди с удовольствием слушают Иисуса, но им приходится остаться у себя в деревне. Ученики Иисуса хотели знать, как на практике осуществлять проповедуемое им прощение.

Однако было бы ошибкой полагать, что эта социальная революция была лишена политического смысла. Любой, кто возвещал Царство ГОСПОДА, вовлекал себя в серьезную политическую акцию. Любой, кто возвещал Царство, *но открыто возражал против вооруженного сопротивления*, вовлекал себя во вдвойне серьезную политическую акцию: его слова могли привести в ярость не только оккупантов, но и участников сопротивления. Как мы показали в *NTPG*, некоторые из наиболее ревностных революционеров были бескомпромиссными фарисеями^[1078]. Как мы покажем в главе 9, это отчасти объясняет суть споров Иисуса с фарисеями. Программа Иисуса была «социальной» *именно* потому, что она была насквозь «богословской». Иисус замыслил и создавал группы последователей, живущих так, как он заповедал. Подобно основателю (основателям?) ессеев, подобно Иоанну Крестителю, он предполагал, что по всей Палестине небольшие группы верных ему людей будут собираться, подбадривать и прощать друг друга, жить общей жизнью единой семьи. Именно потому, что этот образ жизни был тем, чем был, и отражал именно такие богословские взгляды, движение Иисуса было глубоко (и опасно!) «политическим».

Повторимся: главная особенность создаваемых Иисусом групп — верность самому Иисусу. На мой взгляд, это отражено в Мф 18:19–20:

Если двое из вас согласятся на земле просить о всяком деле, то чего бы ни попросили, будет им от Отца Моего Небесного. Ибо, где двое или трое собраны во имя мое, там я посреди них.

В связи с этим отрывком часто вспоминают «Пирке Авот» (3:2):

Если сидят двое и говорят о Законе, то Божественное Присутствие пребывает с ними^[1079].

Как известно, слова в Мф 18:19–20 часто считают созданием ранней Церкви, относящимися к воскресшему и прославленному Иисусу. Нет сомнений, что послепасхальная Церковь

действительно понимала этот отрывок (и Мф 28:20) в таком ключе. Однако Дэвис и Эллисон отмечают: Павел мог говорить, что «духом находится» с церквями [\[1080\]](#), нет причин, почему так не могли говорить и другие, включая самого Иисуса. Если Иисус и впрямь оставлял после себя в деревнях группы последователей, подобные высказывания абсолютно естественны. Как только мы уловим динамику тогдашнего еврейского общества и внутреннюю динамику Иисусова рассказа о Царстве, картина обретает исторический смысл. Иисус звал людей изменить образ жизни, чтобы они соответствовали новому этапу в ГОСПОДНЕМ замысле о спасении.

5. Призыв: призыв стать помощником и спутником Иисуса

(i) Призыв следовать за Иисусом

Итак, рассказ о Царстве рождал приглашение, прием и требование. Все слушатели Иисуса были призваны стать персонажами драмы, жить как люди Царства. Однако у раскрытия Рассказа перед людьми был еще один аспект. По крайней мере, некоторых из своих слушателей Иисус не просто звал хранить верность ему и его движению, — он звал их оставить дом и в самом буквальном смысле следовать за ним. У него была программа. У него был замысел. Для исполнения замысла ему нужны были спутники и даже помощники.

В Евангелиях можно различить несколько различных уровней требования и призыва. Эти уровни невозможно четко разграничить, но очевидно: вполне удовлетворяясь тем, что одни люди (вроде Марии и Марфы) будут хранить ему верность на расстоянии, Иисус звал некоторых других все продать и идти за ним [\[1081\]](#). Похоже, что кто-то присоединялся к Иисусу время от времени. Кто-то из своей частной собственности обеспечивал средствами его самого и его учеников, — надо полагать, оставаясь с частью имущества для получения дальнейшего дохода. Кто-то мог приютить этих скитальцев дома, — стало быть, самому живя именно дома, а не путешествуя с Иисусом. Нам неизвестно, сколько месяцев в году Иисус с близкими учениками странствовал. Нам также неизвестно, был ли местом, где они оставались на зиму, — они вполне могли оставаться на зиму в одном месте, — непременно Капернаум, откуда происходили несколько учеников.

Нам известно: к некоторым слушателям Иисус обращался с очень конкретным призывом оставить все и следовать за ним. Начнем с призвания учеников [\[1082\]](#). Иисус властно велел им оставить прежние занятия и идти за ним, воспринять его образ жизни, помогать ему в программе и миссии. Рассказы о призвании учеников несколько отличаются:

- Марк говорит об этом коротко и просто;
- Лука помещает данное событие в контекст эпизода с ловлей рыбы;
- Согласно Иоанну, призвание произошло после крещения у Иоанна.

За этими рассказами, бесспорно, стоит реальное историческое событие: Иисус призвал Петра, Андрея, Иакова и Иоанна, а они послушались. Вспомним и совершенно неподобную (и, видимо, достоверную) историю с призванием Матфея (Левия): тот сидит у капернаумской таможни и собирает пошлины с людей, переходящих с территории Филиппа на территорию Антипы; Иисус подходит и велит следовать за собой [\[1083\]](#). Еще один вариант: кого-то Иисус мог отобрать из общего числа последователей для особых задач [\[1084\]](#).

Окружающие могли быть в шоке: призыв Иисуса посягал на такие семейные обязательства, которые обычно считались священными. «Предоставь мертвым погребать своих мертвецов»!

Такое может сказать только тот, кто считает свою задачу первостепенной. Такому подчинится только тот, кто и вправду поверит^[1085]. Между тем призыв не сулит ничего, кроме бродячей жизни: у лис есть норы, у птиц есть гнезда, а сыну человеческому негде ствующий призыв сплотиться имели куда больше общего с основанием революционной партии, чем с современными нам понятиями «благовестия» и «этического учения».

Вполне вероятно, что ученики, по крайней мере, отчасти, не поняли деятельность и миссию Иисуса, истолковав их, подобно большинству галилейских слушателей Иисуса, в категориях традиционных еврейских национальных мессианских чаяний^[1086].

Подведем итог: Иисус призывал некоторых слушателей к ученичеству особого рода, предполагавшему необходимость все оставить, — что не требовалось от прочих слушателей. Одному такому случаю уделяют существенное внимание все три синоптических Евангелия. Рассмотрим его подробнее.

(ii) «Богатый молодой начальник»^[1087]

У синоптиков призыв Иисуса к новому пониманию израильтянами своей национальной идентичности достигает кульминации в истории о молодом богаче.

Богач подходит с вопросом: «Что мне делать, чтобы наследовать жизнь вечную?». Это вопрос о Царстве: как войти в будущий век, как быть среди тех, кого оправдает ГОСПОДЬ при Своем воцарении? (В средневековье и в Новое время спросили бы иначе: что мне делать, чтобы попасть на небеса после смерти?) Ответ Иисуса поначалу обычен для еврея: нормой для богоизбранного народа является Тора, соблюдающие ее получают жизнь будущего века. Молодой человек неудовлетворен, и, возможно, не просто потому, что Иисус процитировал лишь вторую половину Декалога. Тогда Иисус резко говорит: продай все, раздай беднякам, а потом иди за мною. Это напоминает призыв первых учеников, только больше подчеркивается цена ученичества.

Что происходит? Неужели Иисус вместо Торы предлагает новую «этику» как «образ жизни», вечный стандарт поведения? Или, может быть, перед нами лишь «промежуточная этика», своего рода закон военного времени, данный на краткий и нетипичный период, пока не настал конец света? Что это?

Ни то, ни другое. Повеление отказаться от богатства и следовать за Иисусом, видимо, было дано сугубо этому юноше. Ни из чего не видно, что Иисус говорил такие вещи регулярно или хотя бы часто (другое дело — предупреждения против богатства и упования на него: их действительно много^[1088]). Далее. Из десяти заповедей Иисус процитировал семь. Логично предположить, что его вызов юноше занял место тех двух, которые он *не* процитировал (за скобками остается заповедь о субботе, по причинам, которые мы объясним позднее). Молодой человек должен продать все свое имущество, т. е. избавиться от идолов, привязывающих его к маммоне вместо ГОСПОДА. Он должен затем следовать за Иисусом, т. е. полностью взять на себя тот образ жизни, который (подобно первой заповеди!) был неотложным призывом ГОСПОДА к Израилю^[1089]. Опять-таки Тора релятивируется исполнением ее подлинной интенции. Молодого человека зовут поставить над собой уже не Тору, а Иисуса^[1090]. Его зовут

войти в Израиль, который определяется уже не Торой (и не будет оправдан на основе верности Торе), но верностью Иисусу — верностью, включающей отказ от всех идолов.

Одна из важных тем Мк 10:17–22 (пар.) красной нитью проходит через все служение Иисуса. Вспомним: многие евреи видели в богатстве знак Божьей милости (этому могло способствовать поверхностное прочтение Второзакония и некоторых псалмов). Богатство, казалось, показывало: человек получил благословения, предусмотренные Заветом. Неудивительна реакция учеников, когда они слышали, что богачам трудно войти в Царство: «Они чрезвычайно изумлялись» (Мк 10:26). Ведь как они рассуждали? В Царство, думали они, *несомненно*, войдут богачи; вопрос в том, кто еще войдет? И вдруг Иисус говорит: мало того, что богач не обязательно находится внутри Завета, — он, наверняка, вне Завета! Так рушилось целое мировоззрение. Между тем мы знаем, что для Иисусовой проповеди такая мысль — не новость: были и другие предупреждения богачам. Когда наступит «будущий век», имущество не будет иметь ни малейшего отношения к богоизбранности.

Разговор Иисуса с этим юношей содержит несколько центральных аспектов рассказа о Царстве. Видимо, потому-то все синоптики уделяют ему такое большое внимание. В центре его — один конкретный человек и три характерных момента:

- имплицитная эсхатология (будущий век/«жизнь вечная»);
- место Торы (исполняемой — парадоксальным образом — через следование за Иисусом);
- предупреждение против идолопоклонства.

Разговор ставит перед юношей призыв, — ставит с такой остротой, какую тот вынести не смог. Между тем евангелисты явно видят здесь квинтэссенцию удара Иисуса по стереотипам (об этом мы еще будем говорить в последней из основных частей главы 7).

(iii) Призыв помогать в провозвестии Царства

Нам нужно остановиться еще на одном аспекте призыва Иисуса. Некоторые (не все!) из откликнувшихся на зов сформировали группки, дело которых — идти и помогать Иисусу в провозвестии^[1091]. Они должны были мобилизовать для этой задачи больше людей: жатва велика, а работников мало. Когда они рассказывают Рассказ Иисуса и осуществляют деятельность Иисуса, они, подобно ему, становятся орудиями Царства. При исполнении этой миссии они должны путешествовать налегке (и в буквальном, и в метафорическом смысле). Все требовалось делать спешно. Не успеют они обойти все израильские города, как будет оправдан «сын человеческий»^[1092].

Не приходится сомневаться, что в первом поколении христиан подобные «миссионерские поручения» были очень важны и что они во многом разрабатывались христианами^[1093]. Однако это не повод отрицать, что Иисус доверил кому-то из учеников, — например, тем же Двенадцати, хотя Лука называет и большую цифру, — помогать ему нести весть о Царстве. Снова подчеркнем: современники не считали деятельность этих скитальцев тем, что в наши дни европейцы назвали бы «религиозным» движением. Кого же напоминали посланники? Тех, кем они во многом и были: горячих приверженцев нового революционного движения. Потому-то они и сталкивались с враждой (Мф 10:16–22).

(iv) Призыв взять крест и следовать за Иисусом

В синоптической традиции призыв следовать за Иисусом часто описывается как призыв следовать за ним к политической опасности и, соответственно, смерти. Это — один из важнейших элементов «речи о миссии» («mission discourse») в Мф 10, с частичными параллелями у Луки^[1094]. Марк представляет его как кульминационный и переходный момент, а Матфей и Лука следуют за Марком^[1095]. Опять-таки слова Иисуса могли звучать как призыв к революции: «Мы идем в Иерусалим. Сын человеческий пострадает, но будет оправдан. Возьмите же свой крест и следуйте за мной!». Откликнувшиеся на зов готовились в случае ареста поплатиться жизнью. Можно представить, как подобные вещи говорили своим ученикам Иуда Галилеянин или Бар-Кохба. Нечто похожее, наверное, говорили и фарисеи, подбивая горячих молодых людей сорвать орла с Иродова Храма^[1096]. В контексте еврейских рассказов о мучениках такие призывы содержали намек: все погибшие во имя дела будут оправданы ГОСПОДОМ^[1097]. Однако мысль о том, что Иисус *хочет*, чтобы они умерли, едва ли приходила ученикам в голову больше, чем толкование его речей о кресте как *намерения* быть распятым.

Можно сказать с уверенностью: призывы к риску в отрывках, повествующих о следовании за Иисусом, органично смотрятся в контексте социальных и политических революционных движений I века. В той мере, в какой призывы выражают «богословский» смысл (речь о нем впереди), они находятся в истории.

(v) Великая заповедь^[1098] и милосердный самарянин^[1099]

Значительная часть требования и призыва сосредоточена в краткой беседе о том, какая заповедь главнее всех (вопрос вполне знакомый и современным Иисусу раввинам, и последующим поколениям^[1100]). Ответ Иисуса не был спорным. Иисус процитировал самую знаменитую еврейскую молитву: «Слушай, Израиль! ГОСПОДЬ Бог наш есть ГОСПОДЬ единый». «Шема», молитва, начинавшаяся этими словами, занимала тогда в иудаизме столь же центральное место, как и теперь. Было известно и объединение ее с заповедью любить ближнего как самого себя^[1101]. Новым был вывод Иисуса:

- категория «ближнего» шире, чем допускали большинство евреев;
- любовь к Богу всем сердцем означает серьезную релятивацию культа и жертвоприношений.

Книжник, пришедший к этому последнему, далеко не тривиальному, выводу, удостоился редкой похвалы: «Недалеко ты от Царства Божия»^[1102].

Та же тема безграничной любви к ближнему с последующей релятивацией культа и жертвоприношений играет большую роль в притче о милосердном самарянине^[1103]. Это очень богатая по содержанию притча. Она столько говорит о смысле Иисусова служения, о новом определении Царства, в ней столько разнообразнейших аллюзий, что ее практически невозможно свести к какой-то одной теме или стереотипной литературной категории. Здесь я в силах предложить лишь наметки относительно того, как рассматривать ее при избранном мною историческом подходе.

Некоторые экзегеты считают, что Лука помещает притчу о милосердном самарянине в неправильный контекст. Я с ними не согласен. По-моему, такой скепсис обязан, главным образом, их боязни взглянуть в лицо подлинному историческому контексту и подлинному характеру Иисусова служения. Контекст у Луки очень показателен. Законник спрашивает

Иисуса, как получить «жизнь вечную» (по-видимому, все тот же стандартный еврейский вопрос о наследовании «будущего века», *ha 'olam haba'*). Он мог быть в курсе взглядов Иисуса на «Шема», так что на последовавший затем контрвопрос у него был заготовлен ответ, рассчитанный на одобрение Иисуса. Затем идет вопрос реальный. Если еврей обязан «любить ближнего», — если это входит в обязанности народа, наследующего жизнь будущего века при наступлении Царства Бога Израилева, — то кого считать «ближним»? Если начать с видимой цели Торы (обозначить границы Израиля), получится естественное и довольно узкое определение «ближнего». Если же понятие «ближнего» расширить, включив в него людей вне Завета, не будет ли тогда поправа сама идея Торы, — границы вокруг богоизбранного народа? В этом контексте особую важность обретает ремарка евангелиста: «Он, *желая оправдать себя...*». К пелагианскому «самооправданию», мишенью для критики многих деятелей Реформации, это не имеет отношения. Неверно и такое понимание: «Он, не желая выглядеть глупо, задав столь легкий вопрос...». Это — оправдание еврея, пытающегося должным образом очертить границы Завета, — где он (разумеется!) был бы внутри, а некоторые другие категории людей — снаружи^[1104].

Иисус в ответ рассказывает замечательную маленькую историю. Ее часто неверно толкуют — в моралистическом или экзистенциалистском ключе или просто поспешно. Дело ведь не в том, что самарянин считал еврея, лежавшего у дороги, ближним (он, конечно, считал его ближним, но пафос истории не здесь). Перед нами и не просто нравственный урок, как если бы Иисус говорил: выручайте людей, попавших в беду; или: признайте человеческое достоинство в тех, кого обычно презираете^[1105]. Притча тоньше, и она прямее связана с подтекстом заданного Иисусу вопроса. Ведь что интересовало законника? Его интересовало, где проходит граница Завета. Теперь обратим внимание на вопрос Иисуса в конце притчи. Он не спрашивает: как же вам следует вести себя по отношению к презираемым? Его вопрос звучит острее: кто из троих оказался ближним пострадавшему еврею? Иными словами, какой персонаж притчи оказался тем самым ближним, которого резюме Торы предписывает любить как самого себя?

Напрашивается революционный ответ: *пострадавший еврей обнаружил, что ближним ему был самарянин*. Более того, он обнаружил, что два остальных путешественника ближними ему *не были*, — возможно, именно из боязни нарушить ритуальную чистоту, важную в сложном культе жертвоприношений.

Итак, что же такое — притча о милосердном самарянине?

- Это не отвлеченная нравственная история, где еврей и самарянин фигурируют просто как хороший пример долгой культурной вражды.
- Это не отвлеченный и абстрактный пример разрушения традиционных категорий.
- Это не отвлеченный и абстрактный пример ломки «миров смысла».

Эти уровни смысла очевидны и по-своему важны. Однако они представляют собой лишь частность в рамках целого. Суть притчи — кардинальное переосмысление границ Завета, Торы и даже (имплицитно) - храмового культа. Красной линией здесь проходит вопрос: кто унаследует будущий век? Иными словами, кому будет хорошо, когда придет Царство ГОСПОДА? Притча отвечает на данный вопрос с предельной ясностью. В Царство входят те, кто ранее находился вне; те, кто был внутри (имплицитно) оказываются вовне. Что же получается? Есть способ быть Израилем, который предполагает полную и подлинную верность самому средоточию Торы, как оно сформулировано в «Шема». Однако выбор этого пути связан с переосмыслением границ Израиля: включаются люди, ранее обычно считавшиеся внешними. Это ставит под сомнение всю систему Храма и жертвоприношений.

Результат — вызов законнику, похожий на вызов богатому юноше. «Что мне делать, чтобы наследовать *ha 'olam haba'*?». Ответ: послушать Иисуса и взыскать нового и радикального подхода к соблюдению Торы. Любить Бога Израилева значит любить Его как Создателя всех и видеть ближних в тех, кто пребывал вне богоизбранного народа. Последовавшие за Иисусом на этом пути будут «оправданы», когда Бог Израилев осуществит кульминационное вмешательство в историю. «Иди, и ты поступай также».

Здесь мы подходим к еще одной важной теме Рассказа о Царстве. Иисус учил законника видеть ближнего в самарянине. Естественно предположить, что он на этом не остановился, и его Рассказ не обрывается на Израиле. Иисус возвещает приход Царства! Еврейские чаяния же считают приход Царства всемирным событием.

Говорил ли Иисус что-нибудь о неевреях? И если говорил, то что?

6. Многие придут с востока и запада

Ранее я писал:

Судьба народов была неразрывно связана с судьбой Израиля... Не поняв этого, невозможно понять ни иудаизм I века, ни возникновение христианства. Судьба язычников зависит от судьбы Израиля, обусловлена ею... Основная цель избрания Израиля — спасение и восстановление всего творения. Не увидев этой связи, невозможно понять фундаментальные доктрины Израиля — монотеизм и избрание^[1106].

Эту мысль можно развить.

1) Во многих слоях еврейских чаяний I века судьба языческих народов зависит от судьбы Израиля. То, что ГОСПОДЬ собирался сделать язычникам (или для язычников), Он, так или иначе, сделает через Израиль.

2) Когда ГОСПОДЬ сделает для Израиля то, что Ему угодно, — оставим пока в стороне вопрос о точном содержании эсхатологических чаяний, — результат затронет язычников.

3) В одних слоях мысли это означает суд над язычниками (и евреями-отступниками), в других — участие народов в благословении Израилю. Порой один и тот же текст (например, Зах) может содержать обе эти идеи^[1107].

4) Любой человек, возвещающий воцарение Бога Израилева, по меньшей мере, *подразумевал*, что Царство распространится до всех концов земли. «ГОСПОДЬ будет Царем над всею землею», — писал Захария в одном из самых ярких утверждений грядущего Царства и покорения язычников^[1108]. В той мере, в какой разговоры о Царстве считались революционными, они не могли не подразумевать владычества ГОСПОДА (а значит, и Израиля) над всеми народами земли, — в этом-то была вся суть! Речь шла не просто о Царстве в значении нового религиозного опыта или нового чувства религиозной общины.

5) Как мы видели, Иисус требовал от Израиля быть Израилем, т. е. светом миру и солью земли. Таким образом, он обличал современников за желание скорее победить язычников, чем принести им ГОСПОДНЕ исцеление и спасение.

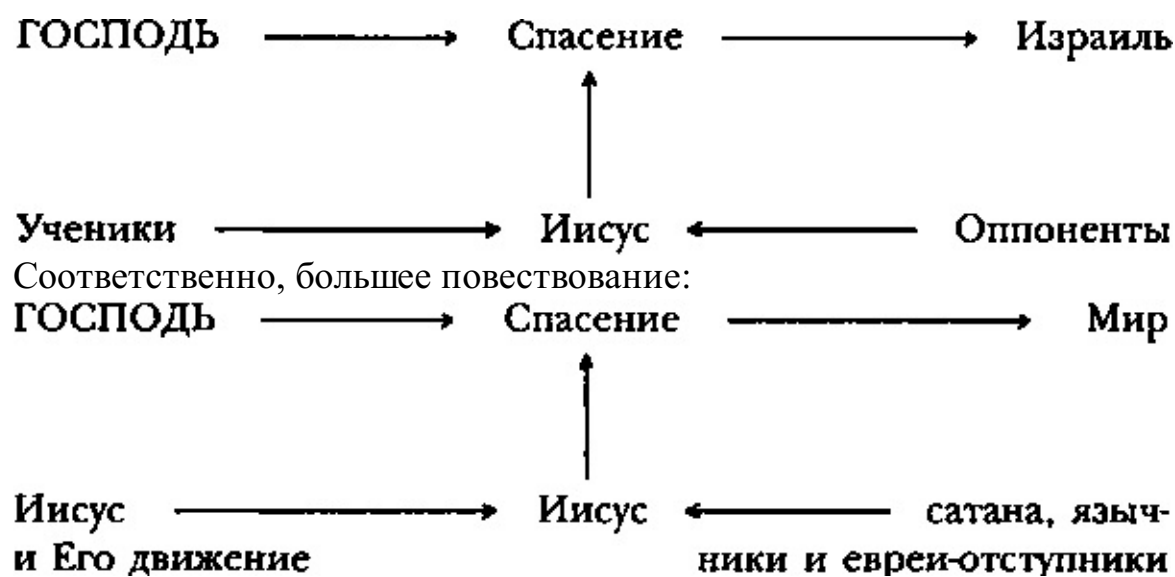
Это подводит нас к предварительному выводу. С исторической точки зрения, можно

ожидать: любой вестник Царства, обличавший современников, ждал, что одним из результатов его деятельности будет то соби́рание народов, о котором говорили пророки. Когда ГОСПОДЬ, наконец, пошлет благословение Израилю, будут благословлены и язычники.

Что же мы находим? На первый взгляд, свидетельства озадачивают. В одном известном евангельском материале Иисус объявляет, что язычники получают долю в благословениях Царства^[1109]. В некоторых других материалах он сравнивает современников с теми или иными язычниками из библейских историй, всегда к выгоде последних^[1110]. Вместе с тем он настаивает: его собственная миссия, как и миссия его учеников при его жизни, должна быть ограничена этническим Израилем^[1111]. В ранней Церкви даже Лука, явно сторонник миссии к язычникам, подчеркивает, что поначалу Церковь относилась к язычникам настороженно, и некоторые даже пытались настаивать на совершении новообращенными язычниками обрезания (как известно, послания Павла отражают ту же проблему^[1112]).

Объяснение ситуации лучше всего искать в направлении, предложенном Иеремиасом (его развивали также Бен Мейер, Джордж Кейрд и Л. Херст^[1113]). Как показывает ход наших рассуждений, в рамках Рассказа о Царстве Иисус намекал, что призвание Израиля, наконец, исполняется: Израиль будет светом миру, и народы, видящие этот свет, придут восславить Бога Израилева^[1114]. Опять-таки, скандал здесь не в *религиозном* а в *эсхатологическом* (а потому *политическом*!) смысле. Не столько в том, что Иисус обличает современников за недоброжелательность к язычникам, — предвосхищая нынешнюю западную политкорректность, — сколько в том, что он дает понять: через его деятельность приходит Царство, неся надежду язычникам и суровое предупреждение людям, не исполнившим свое предназначение, не ставшим светом миру.

С учетом еврейских корней Иисусова Рассказа о Царстве, эта открытость миру не удивительна. Иисус считал, что повествование о Промысле Божьем в отношении Израиля предназначено влиться в еще большее повествование — о Промысле Божьем в отношении всего космоса. Иисусову версию повествования об отношениях ГОСПОДА с Израилем можно представить так^[1115]:



На мой взгляд, из этого предельно ясно видно: имплицитное и эксплицитное обетование Иисуса народам вне границ Израиля было частью не отрицания, а утверждения богоизбранности Израиля. В то же время Иисус был очень требователен: богоизбранность израильтян и их роль в замыслах Творца не ставит еврейских современников Иисуса вне критики, — даже напротив!

Иисус предлагал последователям не просто старые воззрения с небольшими модификациями, но основательное разрушение стереотипов.

7. Истинная мудрость

На личность Иисуса можно смотреть под разными углами. Полезно вспоминать и давно забытые подходы. Поэтому я очень рад, что сейчас столь большое внимание уделяется Иисусу как «мудрецу», учителю мудрости^[1116]. Да и сам я, — о чем написал эту главу? Иисус предлагал требование и призыв оставить торную дорогу общепринятых мнений и пойти нехоженным путем, где Иисус — не только наставник, но и образец. В этом плане можно проследить преемственность Иисуса с великими учителями прошлого, как еврейскими (взять хотя бы Книгу притчей), так и языческими.

Пока все хорошо. С этим трудно поспорить. Много работ написано о том, как именно Иисус учил, как самый стиль его учения разрушал стереотипы слушателей. Яркие афоризмы, лаконичные и загадочные высказывания, странные истории — все это бросало вызов привычному восприятию реальности и искусно открывало новые возможности^[1117]. Повторюсь: пока все хорошо.

Беда в том, что этот образ Иисуса–мудреца, низвергавшего стереотипы, нынче часто противопоставляют некоторым другим граням личности Иисуса. Вспомним главу 2: «семинар по Иисусу» и некоторые (хотя не все) его видные участники регулярно рассуждают так: Иисус был «сапиенциальным» учителем, — значит, он не был пророком; Иисус учил новому образу жизни в настоящем, — значит, он ничего не говорил о будущем; он принадлежал к традиции «Премудрости», — значит, он не имел отношения к «апокалиптике»^[1118]. Кое-кто заходит весьма далеко: к иудаизму Иисусово учение имело лишь косвенное отношение, оно мало отвечало специфически еврейским чаяниям и мало соотносилось с еврейскими Писаниями, — оно было ближе премудрости кинического толка, с которой он мог столкнуться в своей галилейской молодости^[1119]. Другие исследователи, тоже делая упор на образе «мудреца», но пытаясь избежать ложных антитез, помещают «Иисуса–мудреца» в более узнаваемо еврейский контекст^[1120].

Еще лет десять назад Эд Сандерс метко высказался по поводу крайностей с концепцией «Иисус–мудрец»: Иисус «предлагает загадочные для современников вещи, которые, будучи разгаданы двадцать веков спустя, оказываются поразительными по форме, но не по содержанию»^[1121]. Иисусово учение сводится к таинственным советам и увещаниям, подходящим для любого времени и для любого места^[1122]. Комментарий Сандерса: «Естественно, что Иисус, который был всего лишь учителем, — причем учителем идей довольно банальных, — большого влияния не имел»^[1123]. Вопрос можно поставить иначе: если Иисус был просто загадочным мудрецом, к актуальным для Израиля проблемам не обращавшийся, весь материал, рассмотренный нами в главах 5–7, придется счесть недостоверным, а всю выстроенную картину (с историческими доводами) — отбросить.

На самом деле принадлежность Иисуса к традициям «Премудрости» (Израиля и его соседей) ничуть не исключает того, что он использовал их содержание и язык в своей Вести о ГОСПОДНЕМ зове к Израилю в критический миг его истории. Премудрость и пророчество, Премудрость и апокалиптика не отменяют друг друга. Они идут рука об руку. Пророк и апокалиптик хочет того же, что и еврейская традиция Премудрости: расширить мировоззрение своих читателей и слушателей для восприятия истины ГОСПОДНЕЙ, для слышания Его

голоса^[1124].

За примерами далеко ходить не надо. Возьмем *Книгу Даниила*: во всей канонической и неканонической литературе мало столь апокалиптических текстов, как она. В ней постоянно подчеркивается: Даниил с друзьями — истинные мудрецы, посрамляющие мудрость языческую (Дан 1:4, 19–20; 5:10–17 и т. д.). Они совмещают различные умения, которые современные исследователи так любят разграничивать:

И даровал Бог четверем сим отрокам знание и разумение всякой книги и мудрости, а Даниилу еще даровал разуметь и всякие видения и сны^[1125].

Не приходится удивляться и тому, что в конце книги великое апокалиптическое предсказание о воскресении связывается с мудростью:

И многие из спящих во прахе земли пробудятся, одни для жизни вечной, другие на вечное поругание и посрамление. И разумные будут сиять, как светила на тверди, и обратившие многих к правде — как звезды, во веки, навсегда^[1126].

Какая же из этих категорий главнее, первичнее? На это мы находим в книге ясный ответ. Апокалиптическое видение Даниила — не *образец* мудрости. Нельзя сказать, что книга просто хвалит мудрость, указывая при этом на Даниилову способность толковать сны: вот, дескать, выдающееся проявление мудрости. Все как раз наоборот. Мудрость Даниила помогает ему понять тайну того, *что делает с Израилем и миром Бог Израилев*.

Возьмем *Книгу Премудрости Соломона*. На первый взгляд, картина иная. Книга увещевает правителей мира стяжать истинную мудрость, чтобы знать, как править своими народами (Прем 1:1–5; 6:21–25). Однако из свидетельства и молитвы, вложенных в уста воображаемого «Соломона» (Прем 7–9), видно: истинная мудрость пребывает в Рассказе об Израиле и о зове истинного Бога к Израилю. Показательна вторая половина книги. То, что начинается (Прем 10) как список (библейских) героев, служащих примером мудрости, перерастает в полемику с языческим идолопоклонством и предупреждение о суде Божьем за это. Образец такого суда — исход (Прем 17–19): египетские казни и спасение Израиля повторятся в великом грядущем акте Избавления. Поэтому еще раз скажем: «Премудрость» не противоречит богословию, в котором Бог Израилев побеждает зло в истории, оправдывает и освобождает Свой народ. Она укрепляет это богословие.

Весьма широкая по охвату *Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова* помещает различные и многообразные поучения о мудрости в глубоко еврейский контекст. В первых главах понятие «мудрости» понимается весьма широко, причем наставления вполне применимы ко всем людям. Однако в конечном счете образец похвального образа жизни — ряд великих израильских вождей и героев, венец которых — современный автору первосвященник Симон, сын Онии, благословляющий народ в Храме^[1127]. Поэтому не удивительна великая поэма в центре книги — похвала Премудрости, служанке Творца. Эта Премудрость поселяется в Храме, она воплощена в Торе (национальной хартии Израиля), она творит из Израиля новый Эдем^[1128].

Последний пример мы возьмем из одной из важнейших кумранских рукописей — *Устава общины*. Общий контекст — Завет и апокалиптика. Первые два столбца 1QS говорят о приеме в

общину Завета и о тайно обновленном Завете, существующем параллельно «владычеству Велиала» (1QS 2:19). Однако в третьем столбце мы встречаем один из самых известных мотивов «Премудрости», восходящий к первым главам Книги притчей: сообщается, что перед людьми открыты «два пути», и приводятся характеристики тех, кто по ним идет. Подтекст очевиден: маленькая община обновленного Завета следует путем истины, а аутсайдеры — путем лжи. Затем «Премудрость» и «апокалиптика» тесно связываются:

Бог в тайнах Своего разума и в Своей славной мудрости дал конец бытию Кривды и в назначенный срок уничтожит ее навеки. И тогда навсегда выйдет Правда вселенной, ибо она запятналась на путях нечестия, при владычестве Кривды, до срока начертанного правосудия. И тогда Бог отбелит Своей Правдой все дела мужа... и брызнет на него духом Правды... дабы вразумить прямодушных высшим знанием и мудростью сынов неба и наставить непорочных путем, ибо их избрал Бог ради вечного Завета и им вся слава человеческая... [\[1129\]](#)

Здесь снова «Премудрость» коренится в широком контексте Рассказа с его традиционными мотивами: борьба между народом истинного Бога и злом, еще существующем в мире; обетование, что Бог—Творец уничтожит зло и оправдает Свой истинный народ.

Во всех рассмотренных случаях обладание мудростью сопряжено с того или иного рода критикой. Сирах поддерживает существующий режим, но имплицитно все же бросает вызов язычеству. Остальные авторы в этом отношении высказываются более прямо. Ни для одного из них «Премудрость» не означает знания частного, эзотерического или оторванного от конкретной исторической ситуации. Напротив, она подразумевает жизнь истинной интерпретацией израильского Закона, ведущей к оправданию в момент вмешательства истинного Бога. «Премудрость» не исключает «апокалиптику», но сопутствует ей. Обе эти категории связаны со странной и революционной надеждой Израиля, его призванием быть народом ГОСПОДНИМ в критический момент истории. Итак, что более вероятно?

- *Первая возможность.* Мудрое учение «мудреца» Иисуса не затрагивало надежд его современников — надежд «апокалиптических» и связанных с Заветом.
- *Вторая возможность.* Подобно остальным известным нам еврейским мудрецам, Иисус обращался к этим «апокалиптическим» надеждам. При этом он предлагал современникам выбор: мудрость, следование пророческому зову к обновлению Завета, — или глупость, путь мира сего, ведущий к катастрофе.

В свете фактов вторая возможность выглядит куда вероятнее. Образ «Иисуса—мудреца» — лишь часть образа «Иисуса—пророка». «Иисус как учитель мудрости» — лишь одна из граней того Иисуса, о котором мы говорили в этой главе, который звал современников за собой, к новому пониманию своей национальной идентичности.

Вышесказанное прекрасно иллюстрирует притча о десяти девах (Мф 25:1–13). Ее противопоставление (персонифицированных) мудрости и глупости восходит к таким ранним формам традиции Премудрости, как Книга притчей, и отражено в ряде текстов (например, кумранских). Однако общий контекст притчи — Иисусова Весть о грядущем Царстве, т. е. его апокалиптическая эсхатология. Что здесь происходит? Иисус зовет учеников постичь истинную мудрость: иначе они окажутся не готовы к великому Дню суда и оправдания. Сходная мысль

проводится и в антитезах вроде «дом, построенный на камне» — «дом, построенный на песке». Как и в традиционных поучениях о Премудрости, есть два пути; как и в типичной апокалиптической эсхатологии два пути ведут к совершенно разным для Израиля результатам.

Вершина революционной мудрости Иисуса идет совершенно вразрез с господствовавшими стереотипами. Это требование обращено в форму рассказа Иисуса о себе и о своих учениках.

Кто хочет идти за мною, отвергнись себя и возьми крест свой и следуй за мною. Ибо кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее; а кто потеряет душу свою ради меня и евангелия, тот сбережет ее. Ибо какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит? Или какой выкуп даст человек за душу свою?^[1130]

Эти слова не менее таинственны и загадочны, чем другие Иисусовы загадки и афоризмы. Однако *контекст требует видеть в них часть Рассказа*. Здесь очень четко выражен один из аспектов Рассказа. Это — повествование об исполнении чудных замыслов Бога Израилева и о том, как во времена владычества сатаны всякий желающий может войти в общину нового Завета (ср. 1QS!). Здесь очень хорошо виден выбор, стоящий перед слушателями Иисуса. Есть путь мудрости и путь глупости. Общепринятое мнение гласило, что путь Мессии будет путем успеха и расширения могущества: кто хочет душу свою сберечь, пусть бьется за нее, — и к чёрту неудачников! А вот о чем говорили форма и содержание учения Иисуса: путь мудрости означает взятие на себя креста и смерть, — чтобы жить.

Как верно отметил Бен Уизерингтон, речения мудрости, видимо, были «укоренены в убеждении Иисуса, что через его служение в среду Израиля врывается эсхатологическое владычество Бога». Иисусова Весть «включала Благовестие об этом врывающемся Владычестве Бога, использовала различные формы речений Премудрости, в частности и в особенности — афоризмы и повествовательные *мешалим*»^[1131]. Иными словами, Иисус был «мудрецом, который выражал свои эсхатологические убеждения в категориях Премудрости»; его «Премудрость была смягчена и даже сформирована его эсхатологическими убеждениями»^[1132]. В свете унаследованных Иисусом еврейских традиций, рассуждения типа «он был мудрецом, а потому наступление Царства его не волновало», — еще одна жалкая попытка сорваться с крючка нежелательного богословия и, возможно, даже нежелательной деятельности.

Сейчас модно говорить, что Весть «мудреца Иисуса» ломала стереотипы. На это следует ответить: ничто не могло быть революционнее провозглашенного Иисусом апокалиптического провозвестия о Царстве, а также сопутствовавших ему «приглашения, радушного приема, требования и призыва».

- Революционный пафос Иисусовой Вести был направлен *против структур власти мира сего* — против тогдашних иродов, пилатов, каиаф и стоявших за ними кесарей. (Вот, что делала и делает всякая весть о Царстве!)

- Иисусова Весть была направлена *против рассказов о Царстве других людей, считавших себя пророками и мессиями*. Восстанию Иисуса было присуще глубокое своеобразие.

- Иисусова Весть была (бы) направлена *против любой чисто афористической мудрости и любого не привязанного к истории учения*, если бы таковые возникли в современной ему Галилее. Иисус делал упор на Рассказе о Боге Израилевом, Его Промысле об Израиле и мире. Иисус давал понять, что этот Рассказ достигает кульминации в его собственном служении.

Иисус был чрезвычайно радикален. Он учил, что он сам и его Весть — это Рассказ об альтернативном устройстве реальности, приходящей через его деятельность. Он приглашал слушателей отбросить привычные им метарассказы и, доверившись ему, принять его Метарассказ.

Можно сказать и проще, как в начале этой главы: он звал их покаяться и верить в него.

8. Заключение: обновленный народ Божий

Иисусов Рассказ о Царстве был рассказом израильским. По замыслу Иисуса, люди, откликнувшиеся на Рассказ, должны были считать себя истинным и восстановленным Израилем. Как мы уже видели, этот факт (наверняка исторически достоверный) ставит Иисуса в один ряд со многими приблизительно современными ему деятелями. Однако необходимо учесть и то, что Иисус наставил учеников образу жизни, который должен был выделять их среди прочих людей. Если мы считаем всю эту группу материалов неаутентичной на том основании, что «Иисус не собирался основывать Церковь», мы кончаемся как историки. Если мы видим в этом аспекте Рассказа о Царстве вечную этику, мы даем ошибочную интерпретацию. (Нельзя игнорировать эсхатологическое измерение Рассказа.) Если мы думаем, что «эсхатологически» настроенный Иисус ждал конца нашего пространственно–временного континуума, теряется смысл его детальных наставлений. На самом же деле Иисусов Рассказ о Царстве предполагал эсхатологическое исполнение совсем иного плана, гораздо более созвучное современным ему еврейским чаяниям. Неудивительно, что Рассказу сопутствовали общинные правила — для людей, готовых принять Рассказ.

Очевидно, что в самом Израиле далеко не все были в восторге от подобных историй. Поскольку принятие Иисусовой радикальной Вести всем Израилем было крайне маловероятно, оставались два возможных сценария: либо движение Иисуса быстро терпит фиаско, либо происходит конфронтация. Похоже, что первую возможность Иисус вовсе не рассматривал, а ко второй все время готовился. Отсюда вытекают три следствия, которыми мы займемся в последующих главах.

Первое. Иисус неустанно предупреждал современников: если Израиль не покается, — т. е. не откажется от вооруженной конфронтации с Римом в пользу Иисусова радикального понимания Царства, — его время истечет. На Израиль придет гнев! И не в форме огня и серы с небес, а в форме римских мечей и падающих зданий. Иерусалим, Храм и храмовое священство безнадежно прогнили и не менее близки к осуждению, чем во дни Иеремии. В грядущем суде будет оправдан истинный народ ГОСПОДА — ученики Иисуса. Такова тема главы 8.

Второе. Представления Иисуса об альтернативном Израиле, — для начала предполагавшие создание сети ячеек, верных Иисусу и его Рассказу, — не могли не вступить в противоречие с другими представлениями о Царстве. Между тем Иисус не хотел для своих общин ни конспирации в эссеистическом стиле, ни имманентности господствовавшей системе в фарисейском стиле. Встреча с эссеями была чревата неизбежным столкновением, но свидетельствами о такой встрече мы не располагаем. Фарисеев же, как и конфликта с ними, — конфликта не по поводу каких-то тонкостей религии, культа или морали, но по поводу самого Царства, — и при жизни Иисуса, и впоследствии было не избежать. И уж, конечно, настоящее сражение обещала встреча с храмовой системой. О схватке Иисуса с его противниками у нас пойдет речь в главе 9.

Третье. Хотя Иисус, призывая одних людей хранить ему верность в своих городах и деревнях, а других — оставить все и идти за ним, замыслил своего рода социальную революцию, его программа этим требованием и призывом не ограничивается. Его движение

имело географическую и богословскую направленность. Географическая направленность: в Иерусалим. Богословская направленность: установить Царство. Возникает вопрос: что, с точки зрения Иисуса, было не так с Израилем и миром? И где он видел выход? Этим мы займемся в главе 10, которая логично подведет нас к [части III](#).

Каков же непосредственный результат Иисусова Рассказа о Царстве, его «приглашения, радушного приема, требования и призыва»? Несколько забегаая вперед, скажем следующее. У Иисуса, во время его служения, были последователи, однако ситуация была глубоко неоднозначной. «Двенадцать» и некоторые другие следовали за ним и с горем пополам пытались осуществить то, чему он учил. Кто-то, пойдя за Иисусом, оставил все. Однако мотивы учеников были не совсем тем, чего желал Иисус. Хотя он называл их титулами, применявшимися к Израилю, они совмещали в себе двойственность Израиля ветхого с ревностью Израиля нового. Даже ученики Иисуса не оказались рядом с ним, чтобы помочь ему, когда он в одиночестве исполнял призвание Израиля.

Парадоксально, но факт: новое понимание Иисусом идентичности Израиля не потерпело крах, но было оправдано. Ведь его замыслы никогда не ограничивались социальной реформой в Израиле: он имел в виду реализацию ГОСПОДНЕГО замысла, которая должна была произойти не только в Израиле, но и (через Израиль) во всем мире. Согласно планам Иисуса, при его жизни ученики призыву не внимут; они вернутся к нему впоследствии и положат Иисусовы учение и требование к Израилю в основу восприятия себя как обновленной общины народа ГОСПОДНЯ. Иисус знал, что помыслы последователей будут отчасти неверны, а народ в целом не покается. Соответственно, он был убежден: то, что он должен сделать для Израиля, он должен сделать в одиночку.

Однако мы забежали на несколько глав вперед. Отложить придется и рассмотрение других вопросов, которые ставит данная глава, например, вопросов христологических.

- Кто он, если следовать за ним — значит повиноваться Богу Израилеву, хотя он как будто отменяет Тору?
- Кто он, если принадлежать ему — значит принадлежать к истинному Израилю?
- Кто он, если он прощает грехи и предлагает новое сердце, требуемое его Вестью?
- Кто он, если он в конце концов в совершенстве исполняет собственный призыв, которому не последовали его ученики?

Прежде чем переходить к этим проблемам, необходимо рассмотреть третью важную особенность Иисусова Рассказа о Царстве. Если Царство близко, отвергающие его навлекут на себя осуждение. В этом осуждении и через это осуждение найдут свое оправдание те, кто принял Царство.

1. Введение

Иисус верил, что Бог призвал Израиль быть орудием Своих замыслов и что Он послал его самого осуществить реформацию, без которой Израилю не исполнить национального предназначения. Если народ не внял зову, если он отверг Божьего посланца и преследовал откликнувшихся на его проповедь, могло ли утверждение Божественного владычества не включить открытую демонстрацию правоты Иисуса и заблуждения народа? Могло ли оно не включить оправдания гонимых и дела, за которое они жили и умирали?^[1133]

Если Иисус действительно рассказывал примерно такой Рассказ, как мы описываем, он должен был иметь представление о том, к чему все идет. Ведь когда человек придумывает новый вариант Рассказа, он естественно задумывается о его концовке. Яркая иллюстрация — Псалмы, кумранские тексты, Книги Маккавейские, произведения Иосифа Флавия. Все они исполнены сознания того, что рассказ к чему-то устремляется. У рассказа есть завершение. Если провозвестие Иисуса мы рассмотрим с этой точки зрения, то выделим две особенности:

- 1) Есть предупреждения о близком национальном бедствии, грядущем политическом, военном и социальном кошмаре, в результате которого Иерусалим будет разрушен;
- 2) Есть уверения, что ученики Иисуса спасутся: им сказано быть готовыми к бегству в надлежащий момент.

Мы отдельно рассмотрим каждую из этих линий. Они сходятся в Мк 13 (пар.) - отрывке, который изучим как единое целое. Таким образом мы завершим попытку понять склад ума с позиции «Рассказа» и подойдем к следующему вопросу — о символах Царства.

Что и говорить, моя интерпретация этих евангельских материалов дискуссионна.

- Евангельские отрывки, говорящие о близком суде, часто толковались как предсказания о конце нашего пространственно-временного континуума. Предполагалось, что еврейские современники Иисуса верили в скорый конец сотворенного мира, и Иисус эту веру разделял. Я уже приводил доводы против такого понимания и собираюсь их дополнить.

- Альтернативное толкование: Иисус ничего подобного не говорил, потому что таким «апокалиптическим» мыслителем не был; данная группа высказываний принадлежит ранней Церкви. См. выше главу 2, где я подробно коснулся этой проблемы.

- Часто считают евангельские отрывки, говорящие об оправдании Иисуса и Его народа, поздней выдумкой Церкви, поскольку Иисус либо не предполагал собственное воскресение, либо не замыслил общины верных Ему последователей. В главе 7 мы уже показали слабость этого утверждения: практически несомненно, что Иисус, подобно другим «пророкам-вождям» I века, считал своих последователей истинным народом Израилевым, который переживет грядущий момент кризиса и образует обновленный народ Божий.

- Иногда идею, что Иисус предупреждал современников и город Иерусалим о близком суде, отвергают из-за того, что она делает Иисуса антииудейским. Мы обязательно остановимся на этой проблеме.

На мой взгляд, пора дать беспристрастную историческую оценку стереотипным взглядам на вопрос о близком суде. В *NTPG* я подробно доказывал:

В основных еврейских текстах данного периода, столь разнообразных по стилю, жанру, политическим убеждениям и богословским точкам зрения, *практически нет указаний на то, что евреи ждали конца пространственно–временного континуума*. Зато многое указывает: ... им была известна хорошая метафора... они использовали космические образы, чтобы раскрыть богословский смысл социально–политических катаклизмов. Ни из чего не видно, что они вслед стоикам верили в конец самого мира, и почти из всего... видно, что они в него не верили^[1134].

Если так, пора полностью переосмыслить многие евангельские отрывки, в которых видели свидетельство того, что Иисус или ранняя Церковь ждали конца света. Ведь если Иисус и первые христиане использовали релевантные образы в том же ключе, что и их современники, то едва ли они имели в виду конец мира как такового. Скорее всего, они говорили об исторических событиях, которые интерпретировали как приход Царства.

Такую интерпретацию «апокалиптического» языка нельзя отбрасывать как «просто метафорическую». Метафоры показывают когти, причем, — справедливо заметить о сложных еврейских метафорах I века, — когти острые. Эти метафоры применялись к самым разным сценариям, но непременно относились к событиям в нашем пространственно–временном континууме. Как я уже говорил, ранние христиане приспособили язык еврейской апокалиптической эсхатологии для описания и интерпретации смерти и воскресения Иисуса, а также ниспослания Духа Божьего. Так они выражали свою веру в то, что чаяемый Израилем «конец» *уже произошел*, хотя завершение еще как бы должно проиграться до конца^[1135]. Добавлю к сказанному: эти раннехристианские идеи во многом обусловлены тем, что и сам Иисус мыслил в данном русле. Он говорил о событиях, которые должны произойти в пределах поколения, которые тесно связаны с его деятельностью и в которых воцарится ГОСПОДЬ.

Перехожу к подробной аргументации^[1136].

2. Грядущее великое бедствие

(i) Введение

Несколько слов по поводу Вести о суде. На Иисусову проповедь часто смотрят так, словно Он просто звал радоваться грядущему спасению, а о чьем–либо осуждении речи не вел. Некоторые экзегеты даже предположили, что о грядущем суде вполне достаточно сказал Иоанн Креститель, так что Иисус, вполне с ним соглашаясь, не видел необходимости что–то добавлять^[1137]. Однако при изучении синоптиков (как, кстати, и четвертого Евангелия) обнаруживается масса предупреждений о будущем суде — во всех слоях традиции и указывающих в одном направлении^[1138]. Как я попытаюсь показать, Иисус предрекал суд над народом в целом и над Иерусалимом, в частности. Это означает, что Он переосмысляет распространенную среди евреев веру в будущий суд над народами как будущее осуждение нераскаявшихся *израильтян*. Именно так поступали и великие пророки^[1139]. Иерусалим при существующем в нем режиме превратился в Вавилон. Евангелисты, конечно, подчеркнули тему осуждения нынешнего Израиля^[1140], но не они ее выдумали. Иисус, видимо, воспринял эту тему от Крестителя, предрекавшего «будущий гнев»^[1141] и учившего, что принадлежность к Израилю по плоти не гарантирует жизнь будущего века. Креститель, во многом подобно Амосу и

кумранитам, настаивал на необходимости иначе очертить границы Израиля: с его точки зрения, в Израиль должны быть включены только покаявшиеся и омывшиеся. В своих высказываниях о непосредственном будущем Израиля Иисус отталкивался как раз от этой точки зрения^[1142].

Небольшое пояснение. Казалось бы, в нем нет необходимости, но из-за постоянных недоразумений, пожалуй, лучше будет расставить точки над «і». Уже рассмотренные и еще не рассмотренные предупреждения следует толковать строго в их историческом контексте — как предупреждения о грядущем национальном бедствии, включающем уничтожение Римом народа, города и Храма. Эти предупреждения Иисуса похожи на предупреждения Иеремии: Иеремия использовал образы космического катаклизма, чтобы дать богословское осмысление грядущему социально-политическому катаклизму^[1143]. Среди христиан данные отрывки обычно интерпретировались скорее как указание на загробное осуждение в аду. Однако такие толкования лишь отражают недостаток исторического чутья. Конечно, высказывания Иисуса могли иметь весьма широкие импликации. Однако это не входит в задачи нашей книги. Мы — историки, и ограничимся прочтением релевантных отрывков как предупреждений о национальном бедствии^[1144].

Относительно предупреждений Иисуса необходимо отметить четыре момента.

Первое. Предупреждения Иисуса органично вписываются в широкий контекст еврейского сектантства I века. Факт осуждения режима не был необычен. Не было в нем и ничего «антииудейского»^[1145]. Напротив, это был знак глубокой верности истинному Богу Израилеву и истинному призванию, знак глубокой скорби при виде растления нации. Естественно, всегда присутствовала опасность лжепророчества. Некоторые говорили: «Мир! Мир», — а мира не было. Некоторые, возможно, говорили: «Война! Война!», — а войны не было. Однако пророчество проверяется грядущими событиями, и нам еще предстоит об этом поговорить. Пока ограничимся замечанием, что суровые слова Иисуса естественно воспринимать как часть *внутрииудейских* споров I века.

Второе. Предупреждения Иисуса органично вписываются в широкий контекст угрожающего римского присутствия в Палестине^[1146]. Еще слишком жива была в народе память о бедствиях 4 года до н. э. и 6 года н. э. Пилат порой шел на кровавые расправы. Поэтому не требовалось большого ума, чтобы понять: если Израиль и дальше будет дразнить гиганта, тот очнется и размажет Израиль в лепешку. Лет 30 спустя к сходному выводу пришел Иосиф Флавий: вспомним, как он призывал галилейских разбойников «покаяться» и поверить ему; впоследствии он отождествил римского императора (признанного в Иудее!) с «мировым властителем», предсказанным Даниилом. На мой взгляд, ход мыслей Иисуса был в чем-то похожим. Иисус говорил, что Израилю придется заплатить за собственное упрямство осуждением: это будет одновременно карой гневного имперского Рима, раздраженного Израилем, и карой Бога Израилева, нашедшего при возвращении Свой народ изменившим призванию. Однако Иисус не считал, что Даниил предсказал «мирового властителя» Веспасиана. Его подход был очень оригинальным: он сам и его народ будут оправданы, когда Иерусалим, отвергший весть мира и избравший войну, понесет за это ответственность... Наш вывод: предупреждения Иисуса глубоко естественны в современной ему Палестине, в условиях угрожающего и деспотичного римского владычества.

Третье. Такие предупреждения, с их аллюзиями на многовековые пророческие традиции, казалось бы, могли прозвучать в любой момент израильской истории. Однако у Иисуса мы находим постоянные отсылки к существующей ситуации. О причинах этого мы еще поговорим, а пока заметим: Иисус, видимо, придавал большое значение «знамениям времен». Он не говорил, что современный ему момент — лишь частное проявление какой-то абстрактной или общей

истины. Его Весть была адресована конкретному мигу израильской истории^[1147].

Четвертое. Предупреждения Иисуса, как мы их интерпретируем, шли вразрез со многими направлениями весьма многообразного современного Иисусу иудаизма.

- Подобно Иосифу Флавию, Иисус предостерегал против вооруженного восстания.
- Многие строгие фарисеи поддерживали идею восстания. Соответственно, предупреждения Иисуса были направлены и против их позиции^[1148].
- Храм, как и во дни Иеремии ставший для многих символом нерушимости нации, контролировался первосвященниками. Иисус резко нападал на Храм. Его предупреждения (особенно сопровождаемые действиями) не могли не вызвать враждебность первосвященников.
- Трудно сказать, сколь многие «простые евреи» ассоциировали себя во времена Иисуса с одной из вышеупомянутых программ. Однако, судя по Евангелиям и текстам Иосифа Флавия, большинство из них было не в восторге от Иисусовой Вести.

Что же мы получим, если возьмем четыре рассмотренных момента в их совокупности? Мы получим классический образ пророка, классический пример критики «изнутри». Речь идет о кульминации израильского Рассказа, знаменующую осуждение правящего иерусалимского режима и оправдание пророка с его последователями. Бог Израилев использует язычников, чтобы покарать свой народ, — но, собранный вокруг пророка, возникнет новый народ! Здесь мы находим одну из причин того, почему пророчество адресовано конкретному поколению: пророк и его непосредственные ученики приносят последнее слово от Бога Израилева. Ощущение того, что Рассказ достиг последней страницы, обязано не только серьезности кризиса: оно связано с личностью пророка как носителя окончательного слова.

Еще несколько слов, прежде чем переходить к анализу конкретных текстов. Я считаю само собой разумеющимся, что в I веке апокалиптические образы, включая образы из Дан 7, понимались как пересказ национальной истории Израиля, увенчивающейся осуждением врагов Израиля и оправданием истинных представителей Израиля^[1149]. Отсюда видно: предупреждения, использующие эти образы, относятся *не* к отдаленному «Страшному суду» при конце нашего пространственно-временного континуума^[1150]. Напротив, они абсолютно естественны в устах пророка, каковым был Иисус.

Теперь мы начинаем рассматривать тексты. Мк 13 (пар.) выведен в отдельный раздел^[1151].

(ii) Иоанн Креститель

Весьма вероятно, что Иисус в своих оракулах–предупреждениях шел вслед за Иоанном Крестителем. Поэтому мы начнем с высказываний, приписываемых Иоанну Крестителю. Мы находим такое предостережение о грядущем гневе:

Иоанн сказал [фарисеям и саддукеям]: «Порождения ехиднины! Кто внушил вам бежать от будущего гнева? Сотворите же достойный плод покаяния, и не думайте говорить в себе: "Отец у нас Авраам"; ибо говорю вам, что Бог может из камней сих воздвигнуть детей Аврааму. Уже и секира при корне деревьев лежит: всякое дерево, не приносящее доброго плода, срубают и бросают в огонь»^[1152].

Иоанн говорил об Идущем вслед за ним, считая, что тот принесет суд:

Лопата его в руке его, и он очистит гумно свое, и соберет пшеницу свою в житницу, а солому сожжет огнем неугасимым^[1153].

Эти слова содержат указания на *исторические* события. В еврейских Писаниях гнев ГОСПОДА нередко проявлялся в форме военного завоевания с последующим социальным бедствием^[1154]. Поэтому можно предположить: в своих оракулах Иоанн Креститель говорил о великом национальном бедствии — каре Бога Израилева. Именно так Крестителя и понимали слушатели.

(iii) Общие предупреждения о суде над Израилем

Иисус не отбросил и не смягчил предупреждения о суде. Как показывают многие тексты, он неоднократно делал упор на этой теме. Отметим хотя бы предания о том, как Иисуса воспринимали окружающие: его уподобляли Иоанну Крестителю, Илии и Иеремии. Поскольку ранняя Церковь рассматривала Иисуса в совсем ином ракурсе, едва ли эти предания вымышлены^[1155].

Между тем этот древний ракурс позволяет понять очень многие высказывания:

Если праведность ваша не превзойдет праведности книжников и фарисеев, то вы не войдете в Царство Небесное^[1156].

Иными словами, при установлении Богом Израилевым Своего Царства самозванные стражи израильских преданий окажутся вовне. Понятию «Израиль» дается новое определение. Но оказаться вовне при вмешательстве истинного Бога означает полный крах. Потому-то, пока израильтян не постигла кара, они должны поспешить с правильным решением.

Мирись с соперником твоим скорее, пока ты еще на пути с ним, чтобы соперник не отдал тебя судье, а судья не отдал бы тебя слуге, и не ввергли бы тебя в темницу. Истинно говорю тебе: ты не выйдешь оттуда, пока не отдашь до последнего кодранта^[1157].

Это не просто благоразумная нравоучительная сентенция о том, как поступать, чтобы не попасть за долги в тюрьму. Пафос речения направлен против народа в целом. Если народ не изменит подход к пониманию собственной национальной идентичности, скоро будет слишком поздно.

А если не будете прощать людям согрешения их, то и Отец ваш не простит вам согрешений ваших^[1158].

Существует иной путь, путь мира. К нему Иисус и зовет Израиль. Те, кто откажутся, не обретут победы: их ждет катастрофа.

Взявшие меч, мечем погибнут^[1159].

Путь, на который звал Иисус, вел через узкие врата. Обнаружится неправота многих из тех, кто считал, что они—то уж точно принадлежат к богоизбранному народу.

Входите тесными вратами; потому что широки врата и пространен путь, ведущие в погибель, и многие идут ими. Потому что тесны врата и узок путь, ведущие в жизнь, и немногие находят их^[1160].

Или — другой образ: лишь деревья, приносящие добрый плод, уцелеют. Всякое дерево, не приносящее плода доброго, срубают и бросают в огонь^[1161].

Поэтому многие, относившие себя к народу Авраамову, могут обнаружить, что они к этому народу не принадлежат.

Говорю же вам, что многие придут с востока и запада и возлягут с Авраамом, Исааком и Иаковом в Царстве Небесном, а сыны Царства извержены будут во тьму внешнюю: там будет плач и скрежет зубов^[1162].

Ту же тему мы находим и в притчах^[1163]¹. Семя растет тайно; когда же плод созреет, в ход идет серп, ибо пришло время жатвы^[1164]. При завершении нынешнего века ангелы соберут плевелы, свяжут их в вязанки и сожгут^[1165]. Невод уловляет самую разную рыбу, но худое потом выбрасывают^[1166]. Отклонившие приглашение подобны убивающим посланцев, зовущих их на брачный пир, — но царь пошлет войска и сурово расправится с убийцами^[1167]. На пире унижены будут те, кто хотел для себя лучших мест; тех, кто отклонил приглашение, заменят другими; неготовых и недостойных удалят^[1168]. Когда царь придет к своему народу, не выполнивших его наказ ждет кара^[1169]. Все это резюмирует притча о злых виноградарях: нынешняя иерархия хотела оставить виноградник себе, но теперь виноградник будет передан другим. Они отвергли Иисуса, а потому не будут не только наследниками, но и виноградарями. У отвергших небесных посланцев отнимется Царство и будет отдано другим; отброшенный камень станет краеугольным^[1170]. Пророк из Назарета переосмысляет образы, традиционно использовавшиеся для утверждения, что при вмешательстве Бога Израиль будет оправдан, а язычники получают по заслугам: при вмешательстве Бога кара падет на сам Израиль! Зачем Израиль смотрит на соринку в глазу ближнего, когда у него самого в глазу бревно? ^[1171] Если он сам слеп, как он может светить миру? ^[1172] Если свет в нем есть тьма, то сколь же велика тьма! ^[1173]

Иисус совершенно по-новому очерчивает границы Израиля. В Израиль войдут те, кто

«покаялся» согласно его указаниям. Нераскаявшиеся окажутся вовне.

Пришел к вам Иоанн путем праведности, и вы не поверили ему, а мытари и блудницы поверили ему; вы же, и видев это, не раскаялись после, чтобы поверить ему^[1174].

Эта Весть проходит красной нитью сквозь всю, — и словесную, и делами, — проповедь Иисуса. Понятию «Израиль» дается новое определение. Не внявших предупреждениям Иисуса постигнет участь, которая, как они думали, ждет язычников.

(iv) Предупреждения о грядущем суде на «это поколение»

Очень часто предупреждения звучат весьма конкретно: суд наступит в пределах поколения. Поручения Иисуса ученикам, которые должны помогать ему в возвещении Царства, включают суровые слова об отвергающих Весть.

А если кто не примет вас и не послушает слов ваших, то, выходя из дома или из города того, оттрясите прах от ног ваших. Истинно говорю вам: отраднее будет земле Содомской и Гоморрской в день суда, нежели городу тому^[1175].

Повторюсь: речь не о «Страшном суде» вне нашего пространства и времени. Это — предупреждение о последствиях, к которым приведет отказ жителей той или иной галилейской деревни принять Иисусову Весть о мире. Оно раскрывается в «горе», произнесенном над Хоразином, Вифсаидой и Капернаумом, ставшим Иисусу родным. На них падет такая кара, в сравнении с которой участь Тира, Сидона и Содомы покажется мягкой^[1176]. Ужасающая вещь: говоря о возмездии израильским деревням, Иисус использует ветхозаветные образы, относящиеся к суду *над язычниками*). (Ветхозаветные образы: Тир, Сидон, Содом, а также Ниневия, избежавшая наказания, потому что покаялась^[1177].) Иисус предложил галилейским городам путь мира. Этот путь был богоданной золотой нитью, способной провести их сквозь темный лабиринт тогдашних политических пристрастий и интриг к оправданию в качестве богоизбранного народа. Отказ же неизбежно вел к конфронтации с Римом и катастрофе.

В общем материале Матфея и Луки список кар книжникам и фарисеям завершается следующим предупреждением «этому поколению»:

Дополняйте же меру отцов ваших. Змии, порождения ехиднины! Как убежите вы от осуждения в геенну? Посему, вот, я посылаю к вам пророков, и мудрых, и книжников; и вы иных убьете и распнете, а иных будете бить в синагогах ваших и гнать из города в город. Да придет на вас вся кровь праведная, пролитая на земле, от крови Авеля праведного до крови Захарии, сына Варахиина, которого вы убили между храмом и жертвенником. Истинно говорю вам, что все сие придет на род сей^[1178].

Грозит страшная опасность. Поэтому лучше расстаться с самым дорогим, чем отправиться на верную гибель.

И если соблазняет тебя рука твоя, отсеки ее: лучше тебе увечному войти в жизнь, нежели с двумя руками идти в геенну, в огонь неугасимый. И если нога твоя соблазняет тебя, отсеки ее: лучше тебе войти в жизнь хромоту, нежели с двумя ногами быть ввержену в геенну. И если глаз твой соблазняет тебя, вырви его: лучше тебе с одним глазом войти в Царство Божье, нежели с двумя глазами быть ввержену в геенну, где червь их не умирает, и огонь не угасает. Ибо всякий огнем осолится^[1179].

Последний посланец Божий зовет вернуться к послушанию. «Это поколение» отвергает его и тем самым навлекает на себя возмездие^[1180].

Тема суда над поколением очень ярко заметна в Лк 11–19, где, впрочем, есть ряд параллелей с другими синоптиками. Здесь много пересечений с уже рассмотренным нами материалом, поэтому мы дадим лишь схематический обзор ключевых моментов. Как известно, *композиция* данного материала принадлежит самому евангелисту. Однако наша историческая гипотеза подсказывает: именно такие вещи Иисус говорил регулярно, они были частью его революционного Рассказа.

Нечистые духи возвратятся, и последнее состояние дома будет хуже первого (Лк 11:24–26). Поколение, требующее знамения, получит лишь одно знамение — знамение Ионы. Его будет достаточно, чтобы осудить это поколение (Лк 11:29–32). Если свет, который в тебе, есть тьма, то сколь велика тьма (Лк 11:33–36)! Горе фарисеям, настолько поглощенным вопросами ритуальной чистоты, что они не видят тяжелой болезни, все более поражающей Израиль (Лк 11:37–54)^[1181]. Этому поколению воздастся за кровь всех праведников и пророков (Лк 11:51). Израилю следует бояться того, кто может не только убить, но и ввергнуть в геенну (Лк 12:4–5). Признающие Иисуса будут оправданы, а отказывающиеся от Него — выброшены вон (Лк 12:8–9). Израиль подобен богатому глупцу, занимающемуся накоплением имущества, когда вокруг него вот-вот рухнет мир (Лк 12:13–21). Возвращается хозяин дома, и слуги, неготовые к его приходу, будут подвергнуты «одной участи с неверными» (Лк 12:35–46); тем, кто проявлял активное непослушание, воздастся сообразно проступку (Лк 12:47–48). Отныне в Израиле будет разделение (Лк 12:49–53), израильтяне же, не распознавшие знамений времен, не видят, что пробил их час (Лк 12:54–56). Между тем, проявив проницательность, они еще могут избежать катастрофы и договориться с врагом (Лк 12:57–59).

Лк 13 начинается с сурового двойного предупреждения. Израиль безрассудно идет навстречу разрушению. Если он не образумится, его постигнет судьба убитых Пилатом или раздавленных силоамской башней. Иными словами, путь идолопоклоннического национализма ведет навстречу римским мечам и падающим башням (Лк 13:1–5). Предупреждения усиливаются притчей: смоковнице лучше побыстрее приносить плоды, иначе ее срубят (Лк 13:6–9). Дверь узка: если она закроется, внутрь уже не попадешь, и некоторые из первых станут последними, некоторые последние же — первыми (Лк 13:22–30). Опасность, грозящую Иерусалиму, можно уподобить опасности, грозящей при пожаре скотному двору. Иисус хотел бы сделать то, что делает в таких случаях птица, — но выводок отказывается собраться ей под крылья. В результате Храм оставлен и предоставлен своей участи, — как в пророчествах Иезекииля (Лк 13:34–35)^[1182].

Поэтому возвышающим себя придется униженно занять последнее место (Лк 14:7–11). Никто из приглашенных не будет пировать на мессианском пире (Лк 14:24). Израиль должен отказаться от привязанности к семейной идентичности и имуществу предков, иначе он будет

подобен человеку, который начал строить башню, но не сумел закончить работы. Другая тревожная метафора: Израиль в таком случае уподобится царю, собравшемуся выставить свое маленькое войско против громадной армии другого царя (Лк 14:25–33)... Соль земли перестает быть соленой, — но когда она потеряет вкус, ее можно только выбросить (Лк 14:34–35). Судя по характерной фразе «кто имеет уши слышать, да слышит» (Лк 14:35б), по крайней мере Лука понимал это высказывание как скрытое предупреждение Израилю об ужасной каре, нависшей над ним.

То же направление указывают притчи из Лк 15–16. Старший брат не участвует в пире, когда младший брат пирует почетным гостем (Лк 15:11–32). Управляющий вот-вот лишится своего места, и если он смекалист, то постарается подружиться с как можно большим числом людей, пока есть время (Лк 16:1–9)^[1183]. Пять братьев богача усердно чтут маммона (Лк 16:10–15), не подозревая, что скоро будут страдать вместе со своим старшим братом (Лк 16:19–31).

Израиль ждут дни, подобные дням Ноя и Лота (Лк 17:22–37). Избранники будут оправданы, но верных в день Сына Человеческого почти не будет (Лк 18:1–8). Полагающиеся на богатство никогда не войдут в Царство (Лк 18:18–30). Людей, не желавших, чтобы царь правил ими, постигнет гибель; жестокая участь ждет и слугу, не выполнившего поручения (Лк 19:11–27).

Та же тема развивается в рассказе о Страстях. Женщины, плачущие об Иисусе, должны плакать о себе и своих детях. Наступает время, когда они прорекут страшное «блаженство»: «Блаженны неплодные, и утробы неродившие, и сосцы непитавшие!». Великое благословение детьми обратится в горе, ибо если римляне так поступают, когда дерево еще зелено и осужденные невиновны в вооруженном восстании, то что сделают они с деревом сухим, когда дети, играющие на улицах, вырастут в антиримских бунтовщиков? ^[1184] Иисус видит: Израиль окончательно отверг путь мира. Он видит: в следующем поколении Израиль ввяжется в обреченную войну и потерпит страшное поражение. Два распятых с ним *lestai* (разбойников, бунтовщиков) - лишь предвещание тысяч *lestai*, которых ждет гибель, прежде чем закончится следующее поколение. Величественная, но трагическая история Израиля быстро превращается в кошмар.

Такого рода грозных предупреждений мы находим немало. Могут возразить: это богословские взгляды Луки, а вовсе не Иисуса. На это необходимо возразить следующее:

1) Методологически ошибочно считать, что раз у евангелиста (как и у любого другого автора!) была определенная стратегия в отборе и компоновке материалов, его повествование исторически недостоверно (именно из-за этой проблемы потребовалась часть II *NTPG*, предваряющая настоящий труд^[1185]);

2) Вдумаемся в утверждение, что материал Луки к Иисусу отношения не имеет. Необходимо признать, что мы стоим перед дилеммой: либо Лука не имел ни малейшего представления о важных моментах учения Иисуса и о сюжете его Рассказа, либо Иисус действительно регулярно предупреждал о грядущем национальном бедствии. Третьего не дано. В пользу второй альтернативы говорят два важных обстоятельства: (а) многие рассмотренные речения встречаются в других слоях традиции; (б) наличная картина когерентна с общей гипотезой, на мой взгляд, правильной.

Теперь можно перейти к анализу конкретных предупреждений. Будем помнить, что материалы подобного рода наверняка восходят к самому Иисусу^[1186].

(v) Предупреждения об осуждении Иерусалима и Храма

Предупреждения достигают апогея в Лк 19:39–44, где Иисус, спускаясь с горы Елеонской,

оплакивает открывающийся его взору прекрасный город (сорок лет спустя Тит, собиравший легионы для штурма, видел Иерусалим примерно таким же).

О, если бы и ты хотя в сей твой день узнал, что служит к миру твоему! Но это сокрыто ныне от глаз твоих. Ибо придут на тебя дни, когда враги твои обложат тебя окопами, и окружают тебя, и стеснят тебя отовсюду, и разорят тебя, и побьют детей твоих в тебе, и не оставят в тебе камня на камне, за то, что ты не узнал времени посещения твоего^[1187].

Это далеко не первое упоминание Иисусом Иерусалима и Храма в контексте с его частыми предупреждениями о суде^[1188]. Рассмотрим еще один отрывок, помня, что в еврейской культуре I века слово «дом» часто вызывало в памяти образ «Храма», а слово «камень» нередко ассоциировалось с краеугольным камнем Храма^[1189].

Итак всякого, кто слушает слова Мои сии и исполняет их, уподоблю мужу благоразумному, который построил дом свой на камне; и пошел дождь, и разлились реки, и подули ветры, и устремились на дом тот; и он не упал, потому что основан был на камне. А всякий, кто слушает сии слова Мои и не исполняет их, уподобится человеку безрассудному, который построил дом на песке; и пошел дождь, и разлились реки, и подули ветры, и налегли на дом тот; и он упал, и было падение его великое^[1190].

Подобно некоторым другим еврейским сектантам, Иисус призывал слушателей вместе с ним воздвигать истинный Храм. Иерусалимский Храм осужден, и скоро его постигнет кара. Как мы уже говорили, нечистые духи возвратятся, и будет для «дома» того последнее хуже первого^[1191]. Участь нераскаившихся — падающие здания, как в случае с упавшей силоамской башней^[1192]. «Дом» оставлен пуст и беззащитен перед вражеским нападением^[1193]. В этом контексте абсолютно понятна акция Иисуса в Храме: это инсценированная притча о суде и разрушении. «Дом» превратился в логово *lestai*, и Иисус, подобно Иеремии, которого он цитирует, возвещает на Храм суд Божий^[1194]. Суть происходящего наглядно показывает смоковница, что хорошо видно у Марка. Марк разделил эпизод со смоковницей на две части, между которыми поместил рассказ об акции в Храме, и, видимо, он просто раскрывает то, что в традиции уже присутствовало, будучи имплицитно заложено уже в самом действии Иисуса^[1195]. Связь усиливается речением о «горе», ввергнутой в море^[1196]. Явный проverbsиальный характер этого речения^[1197] не должен закрывать нам глаза на то, что если человек говорит такие вещи в контексте инсценированной притчи об осуждении Храма, в его словах неизбежно слышат намек на гору Сион.

К тому же выводу можно прийти иным путем. Рассмотрим высказывания, имплицитно объявляющие Храм излишним. Ссылаясь на Осию, Иисус возвещает, что Бог Израилев хочет милосердия, а не жертвоприношений^[1198]. Сходная мысль подразумевается в диалоге Иисуса с книжником (Мк 12:28–34): Иисус зовет к новому образу жизни, где Храм уже не нужен. Тот факт, что Иоханан Бен-Заккай, согласно некоторым преданиям, говорил похожие вещи после 70

года н. э., не должен нас удивлять, и он совершенно не исключает возможности использования Иисусом Ос 6:6 в указанном ключе^[1199]. Отметим также целый ряд преданий, где Иисус довольно прямо предрекает разрушение Храма — то как акт Божественный, то (поразительно) как акт собственный.

Мы слышали, как он говорил: «Я разрушу Храм сей рукотворенный, и через три дня воздвигну другой, нерукотворенный»^[1200].

Проходящие злословили его, кивая головами своими и говоря: «Э! Разрушающий Храм и в три дня созидающий! Спаси себя самого и сойди со креста»^[1201].

Иисус сказал им в ответ: «Разрушьте Храм сей, и я в три дня воздвигну его»^[1202].

Ибо мы слышали, как он [Стефан] говорил, что Иисус Назорей разрушит место сие и обычаи, которые передал нам Моисей^[1203].

Иисус сказал: «Я разрушу дом сей, и никто не сможет построить его снова»^[1204].

Как мы покажем, это утверждение не противоречит центральной для Иисусова Рассказа теме. Иисус претендовал на пророческое и мессианское право произнести осуждение Храма, — за что его, в конце концов, и обвинили перед властями. С этими речениями мы стоим, как ни парадоксально, на скале истории^[1205].

Подведем итог. Иисус предупреждал народ, людей своего поколения, о бедствии, нависшем над Иерусалимом и Храмом. Этот факт я считаю установленным, хотя мы еще не касались Мк 13пар! В течение своей публичной проповеди Иисус рассказывал Рассказ, очень напоминающий имплицитное повествование кумранитов. Согласно этому Рассказу, то осуждение ГОСПОДНЕ, которое, как многие ожидали, постигнет язычников, в реальности придет на евреев, отказавшихся последовать за Иисусом. Ни одно из рассмотренных высказываний не содержит в себе ничего такого, что делало бы невозможным его принадлежность самому Иисусу. Перед нами типичные пророческие оракулы, содержащие предупреждение от имени Бога Израилева Его непокорному народу. Грядущее осуждение мыслится в классически библейском духе: ГОСПОДЬ, Чьи предупреждения не были услышаны, предоставляет народ своей участи, попуская иноземным армиям вторгнуться и нести разрушение. Ранее орудиями гнева ГОСПОДНЕГО были Ассирия и Вавилон. Теперь настал черед Рима.

3. Уверение в оправдании

К чему же идет Рассказ? Неужели мечты израильтян рассыпятся в прах, а Иерусалим оставит по себе лишь геенну, громадную дымящуюся мусорную свалку? В некотором смысле — да. Националистические устремления постигнет крах, а взявшие меч от меча и погибнут. Но в другом, и более важном, смысле — нет. Ведь Иисусова Весть о Царстве включала уверение: Бог Израилев оправдает Свой избранный народ, вопиющий к Нему день и ночь. Иначе получилось бы, что провозвестие Иисуса, как мы его понимаем, и вправду низвергает все еврейское. В конце концов, таково было основное упование Израиля: враги богоизбранного народа будут повержены, а сами избранники — оправданы. Однако Иисус не отвергает эту старую надежду: он лишь наполняет ее новым смыслом. Каким смыслом? Что произойдет? Чем должен закончиться Рассказ?

Мы часто читаем в Евангелиях, что последовавшие (и, как подразумевается, те, кто последует в будущем) за Иисусом избегнут великого грядущего бедствия и получают оправдание, обещанное Израилю. Они унаследуют обетование и в подлинном смысле возвратятся из плена. Рассмотрим вкратце некоторые из релевантных отрывков, чтобы лучше понять суть надежды.

Основная мысль содержится в традициях, которые, с помощью классических апокалиптических образов, подчеркивают: последовавшие за Иисусом будут впоследствии признаны его истинным народом.

Итак всякого, кто исповедает Меня пред людьми, того исповедую и Я пред Отцом Моим Небесным^[1206].

Тогда Иисус сказал ученикам Своим: «Если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя и возьми крест свой и следуй за Мною. Ибо кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее; а кто потеряет душу свою ради Меня, тот обретет ее. Какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит? Или какой выкуп даст человек за душу свою? Ибо придет Сын Человеческий во славе Отца Своего с ангелами Своими и тогда воздаст каждому по делам его»^[1207].

Правда всегда выйдет наружу: хотя сейчас при виде Иисусовых учеников никто не скажет, что именно они будут оправданы в качестве богоизбранного народа, однажды это откроется.

Итак не бойтесь их, ибо нет ничего сокровенного, что не открылось бы, и тайного, что не было бы узноано. Что говорю вам в темноте, говорите при свете; и что на ухо слышите, проповедуйте на кровлях^[1208].

Нет ничего тайного, что не сделалось бы явным; и ничего не бывает потаенного, что не вышло бы наружу. Если кто имеет уши слышать, да слышит!^[1209]

Можно целиком положиться на это оправдание: кажется, Иисусовы ученики беззащитны и опасность грозит им со всех сторон, — но им следует довериться истинному Богу. Он их сохранит и оправдает.

Не две ли малые птицы продаются за ассарий? И ни одна из них не упадет на землю без воли Отца вашего. У вас же и волосы на голове все сочтены. Не бойтесь же: вы лучше многих малых птиц^[1210].

Поэтому ученики должны молиться: «Не введи нас в *peirasmos* (т. е. великое время испытания и скорби, предшествующее великому избавлению)». Они должны молиться: «Избавь нас от *poneros* (т. е. злого)»^[1211]. Если их поведут на суд, Дух, Которым был помазан Иисус на свою миссию, пребудет и с ними, так что они будут знать, что говорить^[1212]. Бог Израилев не только сохранит их в скорби и гонениях, — в *palingenesia*, великое время обновления, — они воссядут на двенадцати престолах судить двенадцать колен^[1213]. Оставившие все ради Иисуса получают гораздо больше утраченного^[1214]. ГОСПОДЬ оправдает Своих избранных; признавших Иисуса и самих признают в великий и страшный день...^[1215] Наконец, если Иисус возвестил суд над Храмом, это открывало путь идее: Иисус построит новый Храм, его народ станет подлинным новым Иерусалимом^[1216]. Вся суть вопроса, суть ситуации с осуждением отвергших Иисуса и оправданием принявших Иисуса, резюмируется в известном загадочном речении: первые станут последними, а последние — первыми^[1217]. Иными словами, когда на Израиль придет великая скорбь, ученики Иисуса будут избавлены. Это подтвердит правоту как самого Иисуса, так и его последователей. Разрушение Иерусалима, которому сопутствует избавление Иисусовых учеников, — оправдание того, что говорил Иисус в течение всей своей проповеди.

Что нам, историкам, думать об этом перечне отрывков? Я согласен с Кейрдом (см. цитату в начале главы): в рамках нашей гипотезы такой ход мыслей абсолютно органичен^[1218]. Сандерс отмахивается от вышерассмотренного материала речений: речения не похожи на «еврейскую эсхатологию Восстановления», а потому не отражают замыслов Иисуса^[1219]. Однако, на мой взгляд, этот материал речений вполне укладывается в *Иисусов* вариант еврейской эсхатологии Восстановления, в осуществленное *и м* переосмысление израильских чаяний, где реализация надежды сосредоточена вокруг него и его Вести о Царстве. Уместно вспомнить наш двойной критерий сходства и различия. Сандерс говорит: сходства нет, а значит, нет достоверности. Я говорю: сходство кончается как раз там, где, согласно моей гипотезе, оно и должно кончаться. Иисус рассказывает известный Израилю Рассказ. Этот Рассказ развивается в основном русле эсхатологии Восстановления: он повествует и о грядущем суде, и об оправдании. Есть лишь *одно исключение*, напоминающее некоторые идеи кумранитов: «враги» — официальные вожди Израиля и дорогой им символ (Храм), а «гонимый и оправданный Израиль» — Иисус и его ученики. Сам Рассказ не изменился. Подобно многим пророкам, бывшим до него, Иисус ведет речь о суде и оправдании. Сюжет — прежний, иными стали лишь действующие лица.

Могут возразить: со времен Бульмана ученые обычно видят в почти всех этих высказываниях плод творчества ранней Церкви. Что ж, такая научная тенденция неудивительна, коль скоро на нее сильно повлияла феноменалистская и эмпирическая эпистемология. Вполне понятно желание олицетворяющих ее ученых считать выдумкой все евангельские речения, которые могли бы пригодиться ранним христианам^[1220]. Здесь сталкиваются мировоззрения, и

на одно голословное утверждение часто отвечают другим голословным утверждением. Я же считаю, что моя гипотеза не только проще и экономнее различных бультмановских и постбультмановских альтернатив, но и позволяет лучше понять факты. Ее даже отличает сходство и несходство с иудаизмом и ранней Церковью — один основных признаков исторического правдоподобия.

Аргументацию можно усилить, рассмотрев еще один важный отрывок. Он тоже часто считается выдумкой ранних христиан. Между тем отраженный в нем материал хорошо засвидетельствован и органично вписывается в нашу гипотезу. На мой взгляд, есть веские основания считать его в той или иной мере аутентичным. Я имею в виду так называемый «малый апокалипсис» Мк 13пар.

4. Марк 13 и параллельные отрывки: грядущие разрушение и оправдание

(i) Введение

Мк 13пар. находится в центре оживленных научных дебатов о Царстве и целях Иисуса. В свете вышеприведенной аргументации (в данной книге и в *NTPG*) моя собственная точка зрения такова: Мк 13 (как и параллельные места у Матфея и Луки) обладает внутренней цельностью и содержит как раз то сочетание предупреждений и обетовании, которое постоянно встречается в Иисусовой проповеди.

- *Обстановка*: Иисус сидит на горе Елеонской и глядит на Храмовую гору по другую сторону Кедронской долины и Гефсимании. Обстановка абсолютно правдоподобна.
- *Время*: последняя неделя, после инсценированной притчи о Храме. Время абсолютно правдоподобно.
- *Содержание*, предупреждения о грядущем разрушении и обетования об оправдании высказываются эксплицитно. Содержание абсолютно правдоподобно.
- *Язык*: апокалиптические символы и метафоры, содержащие аллюзии на ветхозаветные пророчества и дающие богословское осмысление предстоящим событиям. Язык характерен для Иисуса и абсолютно уместен в данной ситуации.

Когда-то Иисуса «спасали» от апокалиптики: она, дескать, — нежеланное еврейское вторжение в чистую вечную Весть^[1221]. Однако ныне нет ни малейшей необходимости видеть в Мк 13 раннехристианский апокалипсис, который Иисус не говорил, да и говорить не мог^[1222]. Нет также необходимости полагать, что после 70 года этот отрывок существенно переделали и дополнили. Уже неоднократно было показано: образы Мк 13 взяты не из описаний реальных битв и осад, а из библейских предсказаний о катастрофическом суде над тем или иным городом. Этому-то и обязан наиболее шокирующий в отрывке элемент! Как прежде Иисус уподоблял кару на отвергшие его города и деревни каре на Тир, Сидон и Содом, так теперь, перед лицом отвержения его Вести Иерусалимом, он использует образы, с помощью которых описывался величайший языческий город ветхозаветного периода. Город, избранный ГОСПОДОМ, ждет такое же разрушение, какое прежде постигло Вавилон^[1223]. Плен заканчивается. Главный поработитель будет разрушен. Рассказ идет к должному, хотя и совершенно неожиданному, завершению.

Очень долго с Мк 13:5–37пар. обращались как с «малым апокалипсисом», подразумевая: его стиль и содержание отличаются от остального благовестия и Иисусова учения в целом.

Например, снова и снова рассуждают примерно так: стихи 1–4 говорят о разрушении Храма, а стихи 5сл. суть длинное и драматическое нарастание напряжения, завершающееся явлением Сына Человеческого на облаке; соответственно стихи 1–4 и стихи 5сл. — самостоятельные единицы [\[1224\]](#). Подобные толкования отражают лишь полное непонимание того, что означало выражение «Сын Человеческий» в контексте еврейских чаяний I века. Мы настаиваем на серьезном историческом подходе.

Здесь, как и в Книге Даниила... явление Сына Человеческого на облаках небесных никогда не считалось примитивной формой путешествия в пространстве. Это был символ глубокого изменения судьбы и на уровне истории, и на национальном уровне...

Критики удивляются: до чего странно, что за вопросом об историческом кризисе у Марка идет речь—ответ на вопрос о кризисе эсхатологическом!.. Но допустим, Марк был прав!.. Допустим, пророчество о явлении Сына Человеческого на облаках небесных — ответ на вопрос учеников о дате падения Иерусалима!.. Можно ли поверить, что Иисус — наследник лингвистического и богословского богатства пророков, сам более великий богослов и мастер образа, чем они все, — вдруг обратил их символы в низменную и буквалистическую прозу? [\[1225\]](#)

Тогда выходит, что экзегеты истолковали Мк 13 совершенно неверно, усмотрев в нем идею «второго пришествия» Иисуса. Между тем это толкование — очень старое и традиционное. На него опирались проповеди, книги и заголовки во многих изданиях Библии. Оно впиталось в плоть и кровь целых поколений верующих. Какое-то относительно недолгое время господствующая тенденция в новозаветной библеистике, вослед Йоханнесу Вайсу и Альберту Швейцеру, даже соглашалась с этим прочтением, — впрочем, за одной существенной поправкой. Благочестие: в Мк 13 Иисус предсказывает собственное явление в конце времен, — предсказание, которому еще предстоит осуществиться. Вайс, Швейцер и их преемники: Иисус предсказывает близкий конец мира, — предсказание, которое не сбылось. На мой взгляд, оба толкования ошибочны.

Позвольте, могут сказать мне, но ведь отрывок ясно говорит о «парусин», то есть «втором пришествии»! Действительно, греческое слово *parousia* здесь есть, как и в версии Матфея (24:3, 27, 37, 39) (ввиду популярности данного понятия среди толкователей довольно удивительно, что оно больше нигде в Евангелиях не встречается.) Но с какой стати мы должны думать, — если только не из уважения к церковной и научной традициям, — что *parousia* = «второе пришествие» и/или спуск на облаке Иисуса/Сына Человеческого? [\[1226\]](#) *Parousia* означает «присутствие» (в противоположность *apousia* — «отсутствию»). Соответственно, это слово может использоваться в значении «прибытие», «приход» (особенно «царской или официальной персоны») [\[1227\]](#). Пока у нас нет свидетельств обратного, из этого—то и следует исходить.

В конце концов, чего ждали ученики? Они пришли в Иерусалим, ожидая, что Иисус воцарится как законный царь. Стало быть, к Иисусу должна перейти власть, символизируемая Храмом. И вдруг шокирующее известие: этот переход власти сопряжен с буквальным и метафорическим разрушением Храма, чей конец Иисус постоянно предрекал и который даже символически разрушил. Эта пророческая Весть о разрушении Храма теперь звучала как Весть об оправдании учеников Иисуса, о «приходе» Иисуса — не на облаке, конечно, но *в Иерусалим*, — как *законного и оправданного царя*. Ученикам захотелось знать: когда Иисус будет поставлен

царем? Ответ (неудивительно) содержит аллюзии на библейские повествования о разрушении великих городов и оправдании истинного народа Бога Израилева. Все сосредоточено на едином центральном моменте: оправдание Иисуса будет состоять в разрушении Храма. Если мы это учтем, наступит долгожданный конец возне с текстуальной реконструкцией.

Экзегет, предлагающий такой подход, находится в нелегкой ситуации. Как для благочестивых церковных традиций, так и для (порой) менее благочестивых научных традиций это толкование совершенно непривычно. Люди благочестивые могут обвинить меня в научном трюкачестве, попытке избежать простого и ясного смысла отрывка, говорящего о будущем, втором, пришествии Господа. Ученые же могут обвинить в трюкачестве религиозном: мол, я просто не желаю признать, что Иисус ошибся. Однако я не считаю себя виновным ни по одному из этих пунктов. В основе моего толкования лежат:

- реконструкция «апокалиптики» (см. *NTPG*, глава 10);
- реконструкция мировоззрения ранней Церкви (см. *NTPG*, часть IV);
- реконструкция Иисусовой Вести о Царстве, Иисусова Рассказа (см. настоящую книгу).

Если взять эти три момента за отправные точки, то окажется:

- Мк 13пар. говорит о грядущем разрушении Иерусалима;
- Мк 13пар. дает богословское осмысление грядущему разрушению Иерусалима.

Подчеркну: я не занимаюсь «демифологизацией» апокалиптических образов Мк 13пар. Я также не свожу их к «обычной метафоре». Я просто пытаюсь избавить толкование от анахронизма: в I веке эти образы были бы поняты *одновременно* на двух уровнях;

- Один уровень: указание на социально–политические (и даже революционные) события в мире сем;
- Другой уровень: глубокий символический, богословский и даже «мифологический» подтекст.

На Иерусалим быстро надвигается грозное событие: кара ГОСПОДА на Свой непокорный народ, орудие которой — суд Рима над непокорными подданными. И другое событие: избавление от кары народа Иисусова, ярко символизирующее его окончательное избавление из плена. Оба события знаменуют оправдание самого Иисуса:

- как пророка;
- как того, кто обладает правом возвестить суд над Храмом;
- как *замену* Храму, — о чем речь у нас еще впереди.

По–моему, эта историческая гипотеза гораздо перспективнее своих соперниц, упомянутых выше. И уж, конечно, она перспективнее фантастически изощренных постшвейцеровских попыток выстроить историю традиции, стоящую за Мк 13пар.^[1228] Если признать теорию Швейцера неубедительной и необязательной, можно смело сдавать в архив большинство таких гипотез^[1229].

И когда выходил Он из Храма, говорит Ему один из учеников Его: «Учитель! Посмотри, какие камни и какие здания!». Иисус сказал ему в ответ: «Видишь сии великие здания? Всё это будет разрушено, так что не останется и камня на камне». И когда Он сидел на горе Елеонской против Храма, спрашивали Его наедине Петр, и Иаков, и Иоанн, и Андрей: «Скажи нам, когда это будет, и какой признак, когда всё сие должно совершиться?»^[1230].

На мой взгляд, одна из главных причин, почему экзегеты столь долго пренебрегали очевидным смыслом отрывка, состоит в том, что христианское богословие очень часто не придавало падению Иерусалима богословской значимости^[1231]. Это создавало затруднения в интерпретации не только Мк 13, но и других (порой очевидных, вроде Лк 13:1–5) евангельских отсылок на то же событие. Они считались угрозой адских мук в загробном мире, а не характерными для Иисуса предупреждениями о Божественном суде, орудием которого должен стать вполне посюсторонний гнев римлян. Предсказание в Мк 13:2 («Не останется [здесь] камня на камне») не является ни новым, ни неожиданным. Такое могли бы сказать или подумать многие еврейские сектанты того времени. Подобно Иеремии, Иисус горевал о городе, но не мог не предречь его разрушение. Подобно Иосифу Флавию, он говорил, что провидит разрушение, и интерпретировал его как Божественное наказание за нынешнее нечестие Израиля. В странном параллелизме с предупреждениями о собственной предстоящей смерти, о которых у нас пойдет речь далее, он продолжал возвещать бедствие на Иерусалим. Ничуть не удивительно, что в ответ на простительную восторженность учеников при виде фантастических зданий, открывающихся их взору, Иисус довел эту линию своего служения до кульминации, охладив их пыл суровыми словами о суде.

У Матфея и Марка дело происходит на горе Елеонской. Едва ли это случайно. Манера рассказа — не абстрактная. Типичным для Иисуса образом Рассказ сопровождают символические действия. По-видимому, Иисус создал аллюзию на Зах 14:4–5. Контекст — приход Царства Божьего (Зах 14:9) и предстоящая война народов против Иерусалима (Зах 14:1–3). Зах 14:4–5 рисует Бога стоящим на горе Елеонской, а также великое землетрясение, после чего «придет ГОСПОДЬ Бог мой и все святые с Ним». Отметим три особенности:

- синаптики не сообщают о землетрясении (ср. однако Мф 27:51–52);
- Иисус не стоит, а сидит;
- Матфей не вставляет ремарку «сие произошло, да сбудется...».

Эти особенности убедительно показывают: евангелисты не выдумали эпизод, чтобы получить «исполнение» пророчества Захарии. Судя по всему, Иисус специально именно на горе Елеонской произнес последнее грозное пророчество о суде над Иерусалимом и оправдании себя со своими последователями. На символическое действие Он был способен не менее великих еврейских пророков. И к символизму (например, символизму места) он был не менее чуток, чем христианские авторы покоем спустя^[1232]. И заметим: для Иисуса абсолютно естественно было находиться на горе Елеонской, на полпути между городом и Вифанией, где он с учениками проводил ночи. Роль этого места состоит в том, что таков парадоксальный пересказ великой истории из Зах 14: предвещая последнюю великую битву Иерусалима, «приход» ГОСПОДА и наступление Царства Божьего, Иисус действовал во исполнение пророчества Захарии (как он его понимал). Вопросы учеников к Иисусу прямо связаны с этим предсказанием.

- У Марка это хорошо видно: «Когда это будет, и какой признак, когда все сие должно совершиться?» (Мк 13:4).
- У Луки еще яснее: «Когда же это будет? И какой признак, когда это должно произойти?» (Лк 21:7).
- О Матфее. Как мы показали, наличие у него слова *parousia* не означает, что он изменил указанный смысл. Между тем версия Матфея, — из всех трех версий поначалу выглядящая наименее достоверной, — отчасти поспособствовала представлению ученых, проповедников и простых людей о том, что Иисус здесь говорит о конце нашего пространственно–временного континуума и о собственном нисхождении на землю при «втором пришествии»^[1233].

Повторимся: у учеников, добропорядочных евреев I века, не было оснований ждать конца света. Ведь до речи на горе Елеонской они о таком и не слышали ни от самого Иисуса, ни из традиции. Им и в голову не могло придти, что история мира, Израиля или Иисуса включает конец света или нисхождение на облаке Иисуса или кого бы то ни было еще. Они даже не думали, что Иисус будет от них взят, — что уж говорить о его возвращении! Не ждали они и какую–либо другую фигуру, — будь то земную, небесную или откуда–то посередине, — которая явится на землю на облаке^[1234]. Иисусу пришлось бы нелегко, пожелай он внушить им столь необычное и нееврейское представление: судя по Евангелиям, они были не всегда на высоте, когда требовалось усвоить даже переосмысление знакомых идей.

Учеников однако живо интересовал вопрос о приходе Иисуса в Иерусалим для воцарения. Они ждали исполнения израильских чаяний, кульминации истории, о которой столь часто говорили израильские Писания. Чаемая ими «кончина века» — конец не нашей вселенной, а нынешнего злого века («ха–олам ха–зэ»); это наступление будущего, во многом весьма посястороннего, века («ха–олам ха–ба»); это конец печали и плена Израиля и начало свободы и оправдания Израиля^[1235]. С учетом еврейского контекста, в Мф 24:3 естественнее видеть не то, что богословы *теперь* называют «парусией», а вопрос об Иисусовом «приходе» — воцарении после низвержения с трона нынешних властей, занимающих святой город^[1236]. Ученики попросили Иисуса подробнее рассказать, как он собирается воцариться, словно Давид, в городе, пока его отвергающем. Они жаждали собственной версии великого события, которого с нетерпением ждал весь Израиль. И Матфей здесь не противоречит Марку с Лукой^[1237]. Вопрос, полагающий начало всем трем версиям речи, необходимо понимать так: когда Ты придешь во Царствии Твоем?^[1238] Когда закончится злой век, символизируемый нынешним иерусалимским режимом?

(iii) Первые упоминания о страданиях и о скорбях учеников

Ответ Иисуса на вопрос учеников — классический образец переосмысленной апокалиптики^[1239]. Ничуть не изменяя собственным представлениям о будущем, Иисус предрекает скорое наступление колоссальных «мессианских мук», родовых мук будущего века^[1240]. Так возродится Израиль! Рассказ примет такую форму: произойдут странные и зловещие события, учеников будут прельщать самозванцы, выдающие себя за ГОСПОДНИХ помазанников с миссией привести Израиль в славное будущее. Это уже вводит одну из основных тем главы у всех трех синоптиков. Иисусовы ученики не должны обмануться, но должны быть спасены, несмотря на все испытания. Их поведут судить перед еврейскими и языческими властями, во время ужаса и взаимных обвинений (Мк 13:12) многие поднимут на них руку. Они

не войдут ни в одну из постоянных партий. Тем не менее они должны терпеть: оправдание наступит (Мк 13:13)^[1241].

В теме предательства домашними одна из библейских аллюзий — Мих 7:6, где говорится о грядущем на Израиль суде и о необходимости терпеливо ждать от ГОСПОДА избавления. В конечном счете Израиль будет спасен и прощен:

Не стало милосердых на земле,
нет правдивых между людьми;
все строят ковы, чтобы проливать кровь;
каждый ставит брату своему сеть.
Руки их обращены к тому, чтоб уметь делать зло;
начальник требует подарков, и судья судит за взятки,
а вельможи высказывают злые хотения души своей
и извращают дело...
Не верьте другу,
не полагайтесь на приятеля;
от лежащей на лоне твоём
стереги двери уст твоих.
Ибо сын позорит отца,
дочь восстает против матери,
невестка — против свекрови своей;
враги человеку — домашние его.
А я буду взирать на ГОСПОДА,
уповать на Бога спасения моего:
Бог мой услышит меня.
Не радуйся ради меня, неприятельница моя!
Хотя я упал, но встану;
хотя я во мраке,
но ГОСПОДЬ свет для меня.
Гнев ГОСПОДЕНЬ я буду нести,
потому что согрешил пред Ним,
доколе Он не решит дела моего
и не совершит суда надо мною.
Тогда Он выведет меня на свет,
и я увижу правду Его.
И увидит это неприятельница моя,
и стыд покроет ее, говорившую мне:
«Где ГОСПОДЬ Бог твой?».
Насмотрятся на нее глаза мои,
как она будет попираема
подобно грязи на улицах^[1242].

Аллюзия на этот пассаж в Мк 13:12 — классический образец того, как при аллюзии на

большой отрывок цитируется лишь небольшая его часть^[1243]. Михей говорит о долготерпении принадлежащих к истинному народу ГОСПОДНЮ, вопреки предательству ближних, и об их последующем оправдании при суде, который падет на их врагов. В свою очередь, это — классический образец того, как Иисус берет из пророческой традиции основную сюжетную линию и приспособливает ее к собственной деятельности.

До сих пор рассматриваемый раздел не имел ни малейшего отношения к «знамениям парусин» в обычном научном смысле слова, — несмотря на соответствующие ярлыки в комментариях, синопсисах, монографиях и статьях. Отрывок очень естественно истолковывается как одно из еврейских пророчеств I века, с ясными аллюзиями на Писание. Он предупреждает о грядущем национальном бедствии, полагающем начало великой скорби в Израиле. Иисус, похоже, включил в данный Рассказ еще один мотив — спасение Израиля от разрушения через твердость до конца. Однако в его интерпретации Израиль, который претерпевает и спасается, — *его собственные ученики*. Великий город, который угнетает их и от чьего близкого суда они должны бежать, — вовсе не Вавилон. Это Иерусалим.

(iv) Особые признаки кризиса

Однако скоро понадобятся уже не долготерпение и мужественное свидетельство об Иисусовом понимании израильской национальной идентичности, — несмотря на страдания и предательства, в окружении агрессивно настроенных враждебных группировок^[1244]. Скоро нужно будет просто бежать. Приговор Иерусалиму объявлен, и когда он падет, учеников Иисуса в нем не окажется. Они будут оправданы, когда будет разрушен город, воспротивившийся Иисусу.

По мнению многих ученых, этот отрывок (наряду с Лк 19:42–44) отражает описание падения Иерусалима Иосифом Флавием, а потому написан после 70 года^[1245]. Однако против такой гипотезы неоднократно высказывались обоснованные возражения^[1246]. В описании осады Флавием есть много ярких деталей, которых нет у синоптиков: эпидемия, людоедство, пожар. И наоборот, некоторые моменты синоптических предсказаний (особенно относящиеся к участи жителей) не имеют аналога у Флавия^[1247]. Нам не нужны ни Флавий, ни археологи, чтобы догадаться, что на самом деле не все камни города и Храма были низвергнуты: достаточно посмотреть собственными глазами. Куда естественнее считать детали отрывка экстраполяциями из библейского пророчества, а не слабыми и неточными попытками обратить постфактум историю в псевдопророчество.

Перед нами библейские аллюзии троякого рода. Они очень многое говорят о складе ума Иисуса, об использовании им израильского пророческого наследия и пересказе израильского Рассказа — в согласии с его целями.

Первый вид аллюзий: аллюзии на предыдущие бедствия израильтян особенно разрушение Иерусалима вавилонянами в VI веке до н. э. Мы уже сталкивались с косвенной отсылкой на эту тему в Мк 13^[1248]. Теперь отсылки делаются четче. «Горе» тем, кто бежит с маленькими детьми, — аллюзия на Осию^[1249], а сокращение дней ради избранных — на Исаяю^[1250]. Появление лжепророков — одна из регулярных библейских тем^[1251]. Образ всеобщего бегства в горы перед армией завоевателей напоминает Иезекиилево описание вавилонского нашествия на Иерусалим^[1252]. Таким образом, пока Иисус стоит в выраженной пророческой традиции, черпает из пророческого наследия, углубляя и усиливая предупреждения.

Второй вид аллюзий: аллюзии на маккавейский кризис. Возьмем для начала следующий

И по истечении шестидесяти двух седмин срезан будет помазанник, и ничего у него не будет; а войска вождя, который придет, разрушат город и святилище. И конец его будет как от наводнения, и до конца будет война. Суждены опустошения. Он утвердит сильный завет со многими на одну седмину, и на протяжении половины седмины он прекратит жертву и приношение; и на их месте будет мерзость запустения, — пока предопределенный конец не постигнет опустошителя^[1253].

В той степени, в какой реконструировать прочтение этого отрывка еврейскими сектантами I века в наших силах, можно предположить: здесь видели пророчество о разрушении Храма, — разрушении, которое сопровождает водружение на месте Храма языческих символов и, возможно, языческое богослужение^[1254]. К Дан 9:26–27 мы еще вернемся.

Нельзя не упомянуть и еще один текст Даниила:

И поставлена будет им [языческим правителем] часть войска, которая осквернит святилище могущества и прекратит ежедневную жертву и поставит мерзость запустения. Поступающих нечестиво против завета он привлечет к себе лестью; но люди, чтущие своего Бога, усилятся и будут действовать. И разумные из народа вразумят многих, хотя будут несколько времени страдать от меча и огня, от плена и грабежа; и во время страдания своего будут иметь некоторую помощь, и многие присоединятся к ним, но притворно. Пострадают некоторые и из разумных для испытания их, очищения и для убеления к последнему времени; ибо есть еще время до срока^[1255].

Опять—таки в I веке здесь, видимо, усматривали указание на осквернение Храма язычниками, которое сопровождают страдания истинного народа ГОСПОДНЯ. Третий отрывок:

Многие очистятся, убелятся и переплавлены будут; нечестивые же будут поступать нечестиво, и не уразумеет сего никто из нечестивых, а мудрые уразумеют. Со времени прекращения ежедневной жертвы и поставления мерзости запустения пройдет тысяча двести девяносто дней^[1256].

Автор Первой книги Маккавейской использует тему «мерзости запустения» для описания действий Антиоха Епифана:

В пятнадцатый день Хаслева, сто сорок пятого года, устроили на жертвеннике мерзость запустения, и в городах Иудейских вокруг построили жертвенники, и перед дверями домов и на улицах совершали курения; и книги закона, какие находили, разрывали и сожигали огнем... Но многие в Израиле остались твердыми и укрепились,

чтобы не есть нечистого, и предпочли умереть, чтобы не оскверниться пищею и не поругать святого завета, — и умирали. И был весьма великий гнев над Израилем^[1257].

Этот текст, соединяющий языческое осквернение Храма со страданием израильских праведников, далее описывает подъем Маккавейского дома как ответ ГОСПОДА на тяжелую ситуацию. Таким видел его автор положение дел. Он пересказал Даниила, чтобы донести мысль: события 167 года до н. э. — исполнение пророчества, т. е. герои и мученики этих событий — истинный Израиль. Восхваление Маккавейского восстания было полемическим актом, предназначенным укрепить новый режим, показав нечестие как Антиоха, так и тех, кто пошел с ним на компромисс. Рассказ старой истории на новый лад часто хорошо способствует подобным целям.

Темы, собранные в этих отрывках, тесно взаимосвязаны, и в I веке их естественно ассоциировали не с сирийским, а с римским нашествием. Тогда появляются важные вопросы: кто в этой новой ситуации истинный народ ГОСПОДЕНЬ, ждущий гонений и терпеливо их переносящий? И кто истинный избавитель, предводитель в битве ГОСПОДНЕЙ, достигающий в конце оправдания? Это вопрос ролей в Рассказе: кто Посредник, кто Помощник, кто Оппонент? На него — то и отвечает Мк 13пар. Нет веских причин отрицать, что и сам Иисус, возможно, и даже наверняка, подобным образом высказывался.

Дан 9 — ключевая отсылка, остальные в данном случае менее важны, хотя повторение в них основного пафоса Дан 9 демонстрирует его важность. Поэтому рассмотрим эту главу детальнее. Даниил молится (9:4–19) о восстановлении и оправдании Иерусалима, в настоящее время разрушенного и угнетенного Вавилоном. Он молится, чтобы ГОСПОДЬ был верным и, согласно Своему обетованию, избавил Свой верный народ.

В ответе ангела Даниилу можно выделить три момента (9:22–27):

- 1) Беззаконию настанет конец — окончательное искупление, которое принесет обновленный завет и восстановление города (9:24–25);
- 2) Помазанник будет «срезан», «и ничего у него не будет» (9:26а)^[1258];
- 3) «Войска вождя, который придет, разрушат город и святилище», упразднив тем самым систему жертвоприношений и установив «мерзость запустения».

Как мы уже говорили, во II веке до н. э. еврейские толкователи явно относили этот отрывок к осквернению Храма Антиохом, хотя трудно сказать, что они думали о «срезании» помазанника. Столь же очевидно, что в I веке н. э. была естественная импликация: город и святилище разрушат *римские* оккупанты, установив мерзость запустения на месте системы жертвоприношений^[1259].

Контекст и содержание Дан 9 указывают на многоплановость Мк 13пар.: окончательное проявление ГОСПОДНЕЙ верности Завету и спасение Им верных произойдут, парадоксальным образом, через разрушение восстановленного города, а также «срезание» покинутого «помазанника». На мой взгляд, именно эти темы Иисус намеренно включил в свое странное пророчество о гибели Иерусалима.

Отметим отрывок, который тесно привязывает предсказания Мк 13 к истории Маккавеев. Когда Антиох осквернил святилище, Маттафия, отец Иуды Маккавея, плакал о священном месте:

Горе мне! Для чего родился я видеть
разорение народа моего и разорение святого города
и оставаться здесь, когда он предан в руки врагов

и святилище — в руки чужих?
Храм его сделался как муж бесславный,
драгоценные сосуды его унесены в плен...
И вот святыни наши, и благолепие наше,
и слава наша опустели,
и язычники осквернили их [\[1260\]](#).

В этот момент от царя приходят чиновники и пытаются убедить Маттафию с сыновьями принести жертву. Те отказываются. Подходит не названный по имени еврей, чтобы исполнить царское повеление и совершить—таки жертвоприношение. Маттафия, охваченный ревностью, убивает его при жертвеннике, а с ним и царского чиновника. Он разрушает жертвенник:

И воскликнул Маттафия в городе громким голосом: «Всякий, кто ревнует по законе и стоит в завете, да идет вслед за мною!». *И убежал сам и сыновья его в горы, оставив всё, что имели в городе* [\[1261\]](#).

Дальнейшее известно. После смерти Маттафии его дело продолжают сыновья. Они очищают Храм и в результате становятся новой династией первосвященников—царей.

Переключки между этой историей, особенно ее кульминацией, и Мк 13:14–16 достаточно очевидны.

Когда же увидите мерзость запустения, реченную пророком Даниилом, стоящую где не должно, — читающий да разумеет, — тогда находящиеся в Иудее да бегут в горы; а кто на кровле, тот не сходи в дом и не входи взять что—нибудь из дома своего; и кто на поле, не обращай назад взять одежду свою.

Не исключено, что марковская ремарка была добавлена во время кризиса, вызванного попыткой императора Гая поставить в Иерусалимском Храме собственную статую. Однако отрывок таков, что вполне мог появиться в любое время между 167 годом до н. э. и 135 (или хотя бы 70) годом н. э. Он предупреждает: на Иерусалим надвигается бедствие, Храм окажется под угрозой и даже погибнет. В то время подлинные израильтяне, верные Завету, должны бежать в горы, оставив имущество в городе.

Едва ли это отсылка, постфактум, на события 66–70 годов н. э.:

1) Тит со своими легионами занял гору Елеонскую и гору Скопус, две крупнейшие возвышенности с видом на Иерусалим. В этих условиях бегство в горы означало плен и/или смерть;

2) Ко времени захвата римлянами самого святилища пытаться бежать было бесполезно;

3) Едва ли можно считать предание о бегстве христиан из Иерусалима в Пеллу преданием о бегстве «в горы». Чтобы попасть в Пеллу, требовалось спуститься метров примерно на 900 к долине Иордана, а затем пройти к северу около полусотни километров (Пелла расположена приблизительно в 5 км к востоку от Иордана и в 32 км к югу от Галилейского моря). Ни один

человек в здравом уме не назовет это «бегством в горы»^[1262].

Подоплека Иисусова речения понятна. Как и ессеи, Он считал храмовый культ настолько испорченным, что ему остается лишь погибнуть. Планка ставится высоко: когда святилище и культ до такой степени растлились, защищать их означает неверность ГОСПОДУ. Верность же связана с бегством. Такое бегство не признак трусости. Оно необходимо для перегруппировки, для последующего оправдания в качестве истинного народа, истинных вождей. Бегство в горы Маттафии закончилось тем, что его семья стала новым царским домом.

До сих пор глава читается не только как пророчество о гибели Храма, но и как намек на то, что причина гибели — отступничество Израиля и осквернение Храма. Такая позиция Иисуса — позиция благочестивого пророка, в ужасе вззирающего на современное ему состояние Иерусалима. Это позиция благочестивого зелота, советующего последователям оставить растленное святилище и организовать в противовес собственное движение. Это позиция претендента на мессианство, ожидающего, что за кризисом последует его воцарение.

Третий вид аллюзий: Иерусалим как Вавилон, враг истинного богоизбранного народа (а не как жертва языческой агрессии и испорченности!). Здесь принципиально важны пророчества Исаяи и Иеремии о падении Вавилона и освобождении Израиля из Вавилона, а также тексты Даниила об оправдании богоизбранного народа и разрушении нечестивой империи. Основная сюжетная линия Пророков хорошо известна: это — рассказ о Царстве Божьем, чей «приход» отчасти состоит в разрушении нечестивого царства. Однако опять-таки, как и в притче о блудном сыне, возникает вопрос: кто есть кто в рассказе? Какой город играет какую роль? Ответ настолько поразителен, что полезно подчеркнуть полноту и четкость аллюзий^[1263].

Приведем ключевые отрывки:

Рыдайте, ибо день ГОСПОДА близок,
идет как разрушительная сила от Всемогущего...
Ужаснулись, судороги и боли схватили их;
мучатся, как рождающая...
Вот, приходит день ГОСПОДА
лютый, с гневом и пылающею яростью,
чтобы сделать землю пустынею
и истребить с нее грешников ее.
Звезды небесные и светила
не дают от себя света;
солнце меркнет при восходе своем,
и луна не сияет светом своим.
Я накажу мир за зло,
и нечестивых — за беззакония их,
и положу конец высокоумию гордых,
и уничижу надменность притеснителей...
И Вавилон, краса царств,
гордость халдеев,
будет ниспровержен Богом,
как Содом и Гоморра^[1264].

Это проясняет смысл слов «солнце померкнет, и луна не даст света своего...» (Мк 13:24). Смысл: «Вавилон падет, — событие, потрясающее землю!». Или возьмем упоминание о падении звезды с небес:

Ты произнесешь победную песнь на царя Вавилонского...

«Как упал ты с неба,

денница, сын зари!

Разбился о землю,

попиравший народы!

А говорил в сердце своем:

"Взойду на небо,

выше звезд Божиих

вознесу престол мой,

и сяду на горе в сонме богов,

на краю севера;

взойду на высоты облачные,

буду подобен Всевышнему"

Но ты низвержен в Шеол,

в глубины преисподней»[\[1265\]](#).

Или снова, с более широкой отсылкой, чем просто Вавилон, но в аналогичном русле:

И убитые их будут разбросаны,

и от трупов их поднимется смрад,

и горы размокнут от крови их.

И истлеет все небесное воинство;

и небеса свернутся, как свиток книжный;

И все воинство их падет,

как спадает лист с виноградной лозы,

и как увядший лист — со смоковницы»[\[1266\]](#).

Ту же тему мы находим в осуждении Иезекиилем царя Египетского:

И раскидаю мясо твое по горам,

и долины твои наполню твоими трупами.

И землю плавания твоего напою кровью твоею до самых гор;

и рытвины будут наполнены тобою.

И когда ты угаснешь, закрою небеса,

и звезды их помрачу,

солнце закрою облаком,

и луна не будет светить светом своим.
Все светила, светящиеся на небе, помрачу над тобою
и на землю твою наведу тьму, говорит ГОСПОДЬ Бог [\[1267\]](#).

Иоиль использует те же образы, чтобы предупредить о приближении катаклизма:

Перед ними потрясется земля,
поколеблется небо;
солнце и луна помрачатся,
и звезды потеряют свой свет.
И ГОСПОДЬ даст глас Свой пред воинством Своим;
как обширно полчище Его!
и многочисленны исполнители слова Его.
Воистину велик день ГОСПОДЕНЬ
и весьма страшен, и кто выдержит его?

И покажу знамения на небе и на земле:
кровь и огонь и столпы дыма.
Солнце превратится во тьму и луна — в кровь,
прежде нежели наступит день ГОСПОДЕНЬ,
великий и страшный.
И будет: всякий, кто призовет имя ГОСПОДНЕ, спасется;
ибо на горе Сионе и в Иерусалиме будет спасение,
как сказал ГОСПОДЬ,
и у остальных,
которых призовет ГОСПОДЬ.

Толпы, толпы
в долине суда!
Ибо близок день ГОСПОДЕНЬ
к долине суда!
Солнце и луна померкнут,
и звезды потеряют блеск свой [\[1268\]](#).

Тьма, космическая тьма — вот основной образ, когда ГОСПОДЬ судит Вавилон мира сего. Эти яркие пророческие рассказы затем уступают место, все еще в контексте ГОСПОДНЕГО суда над Вавилоном, заповеди и предупреждению: Израиль должен бежать от предстоящего разрушения его великого врага.

Выходите из Вавилона, бегите от Халдеев,
со гласом радости возвещайте и проповедуйте это,

распространяйте эту весть до пределов земли;
говорите: «ГОСПОДЬ искупил раба Своего Иакова».
Идите, идите, выходите оттуда;
Не касайтесь нечистого;
Выходите из среды его, очистите себя,
носящие сосуды ГОСПОДНИ!
Ибо вы выйдете неторопливо,
и не побежите;
потому что впереди вас пойдет ГОСПОДЬ,
и Бог Израилев будет стражем позади вас [\[1269\]](#).

Все рассмотренные отрывки рассказывают историю с одним и тем же набором мотивов:

- ГОСПОДНЯ победа над великим языческим городом;
- спасение и оправдание истинного богоизбранного народа, страдавшего от этого города;
- хвала ГОСПОДУ как Царю.

Более или менее та же комбинация появляется у Иеремии:

Народ Мой был как погибшие овцы;
пастыри их совратили их с пути, разогнали их по горам;
...забыли ложе свое...
Бегите из среды Вавилона, и уходите из Халдейской земли,
и будьте как козлы впереди стада овец...
Слышен голос бегущих и спасающихся из земли Вавилонской,
чтобы возвестить на Сионе о мщении ГОСПОДА, Бога нашего,
о мщении за храм Его.
Бегите из среды Вавилона
и спасайте каждый душу свою,
чтобы не погибнуть от беззакония его,
Ибо это — время отмщения у ГОСПОДА,
Он воздает ему воздаяние.
Вавилон был золотою чашею в руке ГОСПОДА,
опьянявшею всю землю;
народы пили из нее вино,
и безумствовали.
Внезапно пал Вавилон, и разбился;
рыдайте о нем,
возьмите бальзама для раны его:
может быть, он исцелится.
Врачевали мы Вавилон,
но не исцелился;
оставьте его, и пойдем каждый в свою землю,
потому что приговор о нем достиг до небес

и поднялся до облаков.
ГОСПОДЬ вывел на свет правду нашу;
пойдем и возвестим на Сионе
дело ГОСПОДА, Бога нашего.
Выходи из среды его, народ Мой,
и спасайте каждый душу свою
от пламенного гнева ГОСПОДА.
Да не ослабевают сердце ваше, и не бойтесь
слухов, которые слышны будут на земле;
в один год придет один слух,
в другой год — другой слух,
слухи о насилии на земле,
и о властелине против властелина...
Спасшиеся от меча,
уходите, не останавливайтесь,
вспомните издали о ГОСПОДЕ,
и да взойдет Иерусалим на сердце ваше.
Стыдно нам было, когда мы слышали ругательство;
бесчестие покрывало лица наши,
когда чужеземцы пришли
во святилище дома ГОСПОДНЯ...
И напою допьяна князей его и мудрецов его,
областена начальников его, и градоправителей его, и воинов его,
и заснут сном вечным, и не пробудятся,
говорит Царь, — ГОСПОДЬ Саваоф имя Его [\[1270\]](#).

Когда на Вавилон приходит гибель, народу ГОСПОДНЮ остается лишь одно — уходить и бежать. Тот же набор тем мы обнаруживаем, наконец, у Захарии:

Эй, эй! Бегите из северной страны, говорит ГОСПОДЬ: ибо по четырем ветрам небесным Я рассеял вас, говорит ГОСПОДЬ. Эй! Спасайся из Вавилона. Ибо так говорит ГОСПОДЬ Саваоф (когда для славы Его послал меня) о народах, грабивших вас: воистину касающийся вас касается зеницы ока Моего [\[1271\]](#).

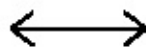
И соберу все народы на войну против Иерусалима... Тогда выступит ГОСПОДЬ и ополчится против этих народов, как ополчился в день брани. И станут ноги Его в тот день на горе Елеонской, которая перед лицом Иерусалима к востоку; и раздвоится гора Елеонская от востока к западу весьма большою долиною, и половина горы отойдет к северу, а половина ее — к югу. И вы побежите в долину гор Моих, ибо долина гор будет простираться до Асила; и вы побежите, как бежали от землетрясения во дни Озии, царя Иудейского; и придет ГОСПОДЬ Бог мой и все святые с ним... И ГОСПОДЬ будет Царем над всею землею; в тот день будет ГОСПОДЬ един, и имя Его

И вместе, и по отдельности эти отрывки представляют собой несомненный фон для некоторых частей Мк 13пар, — даже не учитывая еще аллюзий на Даниила. Их Рассказ об Израиле, о Боге Израилевом и о народах легко поддается тому переосмыслению, которое осуществил Иисус, сосредоточив Рассказ на Себе. Они органично соответствуют Иисусовой Вести о близком и долгожданном освобождении из плена («Царстве Божьем»). Они согласуются и с тем, кого он назвал врагами истинного богоизбранного народа, — не Рим, а современный ему Иерусалим и иерусалимских иерархов. Как и в «Спасении Сусанны Даниилом», Его пересказ пророческих рассказов предполагал обращение критики языческих народов в критику еврейских правителей. Гибель Иерусалима, побег и спасение учеников—реализация пророчеств о падении Вавилона и избавлении Израиля. Это — оправдание Израиля, знак, что его Бог — Царь^[1273].

Упомянутый фон и контекст показывают, в каком направлении развивается образность Мк 13:14–23^[1274]. Это — совет, «более полезный беженцу от нашествия чужеземцев, чем человеку, застигнутому врасплох последней трубой»^[1275]. Ученики не должны оставаться в Иерусалиме и сражаться за него. Они не должны быть замешаны в предстоящей войне. Иисус умрет от рук римлян по обвинению в мятеже, но они не должны этого делать. Никакое ложно понятое чувство верности не должно склонить их к попытке установить Царство мечом. Напротив, надо, не тратя времени, бежать. Если у Мф (24:15) и Мк (13:14) - апокалиптическая образность, Лука говорит об окружении Иерусалима армиями (Лк 21:20). Для его языческих читателей это более осмысленно: столкнувшись с таинственной аллюзией в Дан, они бы не смогли последовать руководству Марка: «Читающий да понимает» (Мк 13:14б)^[1276]. Прочтение Лукой Марка довольно прозрачно: все эти образы относятся к падению Иерусалима, которое нужно понимать в свете библейских предсказаний о гибели Вавилона^[1277]. И ни в учении, ни в служении Иисуса мы пока не обнаружили ничего такого, из чего следовало бы, что Лука не понял Марка, или понял его иначе, чем Матфей, или что кто-то из них приписал Иисусу невозможные, анахронистичные или неправдоподобные мысли и слова.

Напротив, налицо двойное сходство и двойное различие:

Сходство с еврейской средой. Мк 13пар. содержит пересказ известного еврейского Рассказа: об истинном Боге, оправдывающем Свой народ и наказывающем его врагов, о подлинном возвращении из плена, о возвращении ГОСПОДА для суда и спасения.



Сходство с ранней Церковью. Сходные апокалиптические сценарии мы находим в языкохристианских общинах Павла и других¹⁴⁶.



Различие с еврейской средой. Лишь крайние сектанты называли Иерусалим и Храм реальным врагом. Иисусов Рассказ говорит о маленькой группе, собранной вокруг пророка, как об истинном Израиле.
^[1278]

Различие с ранней Церковью. В нынешнем контексте слова звучат как неожиданность и предупреждение, а не как ожидаемая новость.

Итак, римляне, согласно пророчеству Даниила, осквернят святилище. Они поставят свои стандарты на Святой земле, маленькая осажденная община Иисусовых учеников увидит это и поймет, что ей пора спешить. В отличие от библейской парадигмы, бежать будет страшно (Мк 13:17–20). Однако это лучше, чем остаться в городе, приговоренном за идолопоклонство, и погибнуть вместе с ним. Перед лицом близкого уничтожения нового Вавилона единственный верный шаг — бегство. Только так Иисусов обновленный Израиль может спастись. До сих пор этот поразительный Рассказ следует той общей линии, которую мы реконструировали в последних двух главах.

Тут появятся лжемессии (Мк 13:21–23). Догадаться об этом нетрудно. В период великого национального кризиса, каковые уже случались в 4 году до н. э. и 6 году н. э., всегда находятся люди, выдающие себя за ГОСПОДНИХ помазанников, и люди, которые им верят ^[1279]. Но Церковь не должна обманываться. Если кому-то из христиан придет в голову, что Иисус при своем «втором пришествии» возглавит освободительное войско, — идея, напоминающая последующий миф о Нероне *redivivus* среди римской армии ^[1280], — он должен эту мысль отбросить. Когда «Сын Человеческий» будет оправдан, места для сомнений и вопросов не останется. Это увидит каждый независимо от того, есть ли у него глаза, чтобы видеть. Гибель Иерусалима — бесспорный факт. Орлы — римские орлы — соберутся на труп и склюют его ^[1281]. Великий город, отвергший Весть Иисуса, его путь к миру, постигнет гибель. Тем самым Иисус будет оправдан как пророк — и даже более чем просто пророк.

(v) Оправдание Сына человеческого

Но в те дни, после скорби той, солнце померкнет, и луна не даст света своего, и звезды спадут с неба ^[1282], и силы небесные поколеблются. Тогда ^[1283] увидят Сына Человеческого, грядущего на облаках с силою многою и славою. И тогда Он пошлет ангелов своих ^[1284] и соберет избранных Своих от четырех ветров, от края земли до края неба ^[1285]. От смоковницы возьмите подобие: когда ветви ее становятся уже мягки и пускают листья, то знаете, что близко лето. Так и когда вы увидите то сбывающимся, знайте, что близко, при дверях. Истинно говорю вам: не пройдет род сей, как всё это будет. Небо и земля прейдут, но слова Мои не прейдут ^[1286].

При истолковании данного отрывка мы опираемся на выводы, к которым пришли в 10-й главе *NTPG* ^[1287]. Имеет смысл их кратко резюмировать. Вопреки ходовому среди специалистов и неспециалистов понятию о «парусин», «приход Сына Человеческого» не обозначает спуска некоего человека на облаке на землю. Не обозначает выражение «Сын Человеческий» и сверхчеловеческую фигуру. Вообще, ни Даниил, ни интерпретации Даниила в I веке, ни Иисусовы поучения не дают оснований для подобной интерпретации Мк 13:26. Мы уже показали, как следует понимать помрачение солнца, луны и звезд. С учетом множества мест у пророков, где эти образы относятся к социально-политической и военной катастрофе, будет глупым буквализмом видеть в этих словах указание на гибель нашей вселенной. Перед нами типичные для еврейской метафорики обозначение и осмысление глобального социально-политического события.

Относительно «прихода Сына Человеческого» в Мк 13:26 необходимо также заметить следующее. За словом «грядущий» стоит греческое *erchomenon*, что можно понимать и как «идуший», и как «приходящий» ^[1288]. Значение «приходящий» отнюдь не льет воду на мельницу тех, кто видит здесь идею спуска «Сына Человеческого» на облаках: Дан 7 рассматривает сцену с точки зрения небес, а не с точки зрения земли. «Сын Человеческий» приходит к Ветхому

днями. Он приходит с земли на небо, оправданный после страдания^[1289]. Повествование Даниила всегда касалось оправдания и прославления. Так его и понимали в I веке^[1290].

В I веке «приход Сына Человеческого» метафорически обозначал оправдание истинного богоизбранного народа и поражение его врагов. Согласно Мк 13пар., оно должно произойти в виде разрушения Иерусалима и Храма. Об этом и говорит весь отрывок. В данном направлении указывала уже Иисусова акция в Храме, а также Его загадочные слова о горе, вергаемой в море.

- *Как пророк*, Иисус поставил на карту собственную репутацию, предсказав гибель Храма в течение поколения; если Храм падет, и когда Храм падет, Иисус будет оправдан.
- *Как носитель Царства*, Иисус постоянно своими поступками приглашал наблюдателей к выводу: он считает себя вправе делать то, что делает Храм, и быть тем, чем является Храм, чем умаляет роль самого Храма (об этом мы подробнее поговорим далее).

Ключевой для Иисуса Рассказ требовал определенной концовки. Если Храм останется существовать вовеки, а Иисусово движение угаснет, не успев разгореться, — возможность, которую допускал Гамалиил^[1291], — Иисус окажется шарлатаном, лжепророком и, может быть, святотатцем. Если Храм погибнет и жертвоприношения прекратятся, если языческие орды разрушат Храм до основания, если ученики Иисуса избегнут всего этого пожара, как некогда Израиль спасся из плена в обреченном Вавилоне, — тогда Иисус будет оправдан не только как пророк, но и как представитель Израиля, как (в некотором смысле) «Сын Человеческий».

В данном контексте легко понять образы Мк 13:24–25, 27. Как верно отметил Кейрд, эти стихи — не сухая и тусклая проза^[1292]. Они не говорят о конце света. Судя по вышерассмотренным отрывкам из Исаяи и Иеремии, они представляют собой типичное еврейское образное обозначение посюсторонних событий «космического» масштаба — событий, *приводящих израильскую историю к предназначенной кульминации*. Падение Иерусалима — своего рода космическая катастрофа^[1293]. В мире произойдут различные потрясения: обычным делом станут борьба за власть и государственные перевороты; *рах Романа*, предпосылка «цивилизованной» жизни Средиземноморья, рухнет в хаос^[1294]. Среди хаоса погибнет Иерусалим, и «Сын Человеческий» будет, таким образом, оправдан. Это будет знаком того, что ученики «Сына Человеческого» распространятся по миру: Его «ангелы» (т. е. «посланники») призовут людей с севера, юга, востока и запада придти и воссесть с Авраамом, Исааком и Иаковом в Царстве ГОСПОДА.

Используемые здесь образы содержат аллюзии на хорошо знакомый нам Рассказ — Рассказ о возвращении из плена.

Если обратишься к ГОСПОДУ, Богу твоему, и послушаешь гласа Его... ты и сыны твои от всего сердца твоего и от всей души твоей, тогда ГОСПОДЬ, Бог твой, возвратит пленных твоих, и умиласердится над тобою, и опять соберет тебя от всех народов, между которыми рассеял тебя ГОСПОДЬ, Бог твой. Хотя бы ты был рассеян до края неба, и оттуда соберет тебя ГОСПОДЬ, Бог твой, и оттуда возьмет тебя, и приведет тебя ГОСПОДЬ, Бог твой, в землю, которою владели отцы твои, и получишь ее во владение^[1295].

Результат «оправдания Сына Человеческого» именно таков, каким он и должен быть в

данном Рассказе: конец плена^[1296]. Перефокусировку на Иисуса и его народ основной еврейской надежды делает еще более ясной другая несомненная аллюзия, на отрывок, который мы частично, в другой связи, уже цитировали.

Эй, эй! Бегите из северной страны, говорит ГОСПОДЬ: ибо по четырем ветрам небесным Я рассеял вас, говорит ГОСПОДЬ. Эй! Спасайся на Сион, обитающий у дочери Вавилона. Ибо так говорит ГОСПОДЬ Саваоф... о народах, грабивших вас: воистину касающийся вас касается зеницы ока Моего. И вот, Я подниму руку Мою на них, и они сделаются добычею рабов своих, и тогда узнаете, что ГОСПОДЬ Саваоф послал меня. Ликуй и веселись, дочь Сиона! Ибо вот, Я приду и поселюсь посреди тебя, говорит ГОСПОДЬ. И прибегнут к ГОСПОДУ многие народы в тот день и будут Моим народом; и Я поселюсь посреди тебя, и узнаешь, что ГОСПОДЬ Саваоф послал меня к тебе. Тогда ГОСПОДЬ возьмет во владение Иуду, Свой удел на святой земле, и снова изберет Иерусалим^[1297].

Этот примечательный отрывок в нашем контексте звучит парадоксально. На Иисуса и его народ переносятся обетования Иерусалиму и Сиону. Между тем сам Иерусалим становится великим врагом, — городом, чье разрушение знаменует освобождение истинного богоизбранного народа. Более того, когда эти события произойдут, предсказавший их пророк будет по-настоящему оправдан.

В данном контексте абсолютно естественно смотрится маленькая притча о смоковнице (Мк 13:28–29). Смоковницы, как эсхатологические знаки, уже играли в Рассказе существенную роль^[1298]. Теперь они появляются вновь: на них распускаются листья, говорящие о близости лета. Когда настанет черед событиям, предсказанным Иисусом, — мерзости запустения, великой скорби, хаосу катастрофических мировых событий, — ученики получают знак, о котором просили в начале главы.

Особо отметим одну деталь. Греческое *engus estin* в Мк 13:29 пар. большинство английских переводов понимают, как «он близко». Однако, хотя подлежащее здесь не выражено, из возможных вариантов по контексту самый естественный — «[оно] близко»^[1299]. Лука, во избежание непонимания Марка, осуществил парафраз: когда увидите эти вещи, узнаете, что близко Царство Божье. На мой взгляд, здесь речь о последних моментах в Иисусовом Рассказе о Царстве. Лука правильно понял смысл предсказания. Когда ученики спасутся из гибнущего Иерусалима, *это* будет воцарением ГОСПОДА, освобождающим истинный богоизбранный народ, приносящим подлинное избавление из плена и начало нового мирового порядка.

Далее идет предсказание: конец увидит уже данное поколение (Мк 13:30–32). Оно абсолютно естественно в устах Иисуса и хорошо гармонирует с главной линией его проповеди. Конец Рассказа *должен* быть именно таким. Если Иисус не последний пророк, то он ложный пророк. Слова «небо и земля прейдут» не означают, что Иисус говорил-таки о конце нашей вселенной. Они представляют собой еще одну типичную еврейскую метафору, подобную метафорам Исаи и Иереми: даже если пройдут, отменяя слово творения, небо и земля, сотворенные ГОСПОДОМ в начале, *эти* слова не отменяются^[1300]. Перед нами увеличенный до предела аналог выражения «Истинно, истинно говорю вам». Категоричнее сказать нельзя.

Так как же понимать отрывок в целом? Традиционному пониманию давно пора уйти в прошлое. По мнению Швейцера и многих последующих авторов, Иисус грозно предрек конец

света в пределах своего поколения, и ошибся. Ряд других ученых, считая, что Иисус ничего столь «апокалиптического» не говорил, предположили, что этот отрывок с ошибочным предсказанием конца света — выдумка ранней Церкви. Однако, как показывают приведенные нами доводы, такой буквализм отражает полное непонимание текста. Ни о чем подобном там речи попросту нет.

Популярные (особенно фундаменталистские) христианские толкования обычно соглашались с Швейцером, что Иисус предсказал конец света. Однако они полагают, будто Иисус не говорил о конце света в пределах поколения: под «этим поколением», дескать, надо понимать что-то еще^[1301].

Здесь мы имеем ответ на вопрос о времени прихода Царства, — вопрос, который ставят и стихи вроде Мф 10:23 и Мк 9:1^[1302]. Царство Божье уже присутствует в служении Иисуса. Кульминационный момент в его наступлении — смерть и воскресение Иисуса. Царство увидят спустя поколение, когда через гибель Иерусалима Иисус и его ученики будут оправданы. Поколение, отвергающее Иисуса, окажется последним поколением перед великим катаклизмом. Другого поколения быть не может, иначе возникнет необходимость в новом пророке Суда; отец уже послал сына в виноградник, и больше ему посылать некого. Отвергнуть сына значит отвергнуть последний шанс.

Таким образом, пророчество об «этом поколении» тесно связано с представлениями Иисуса о своей роли в эсхатологическом процессе, о чем мы детальнее поговорим в [части III](#).

(vi) Ной, Лот и Сын человеческий

На этом марковская речь, в основном, заканчивается, если не считать краткого призыва к бодрствованию (см. ниже). Но у Матфея есть продолжение, очень напоминающее материал в Лк 17. Поэтому уместно остановиться и на Мф 24:26–28^[1303].

Во дни Ноя и дни Лота на людей, отказавшихся внять предупреждению свыше, пало страшное возмездие^[1304]. Их время было самым обычным, без особых знаков приближающегося бедствия: они ели, пили, женились и выходили замуж. Однако когда начался суд ГОСПОДЕНЬ, времени для промедления не осталось. Спаслись только те, кто ушел и бежал: Ной, Лот с дочерьми... Лотова жена обернулась, — и превратилась в соляной столб. Иисус же не хотел, чтобы его ученики погибли вместе с остальными. Поэтому ни сентиментальность, ни ностальгия, ни ложное чувство патриотизма и семейной солидарности не должны заставить учеников остаться в городе. Иначе кара может обрушиться и на их головы.

Пока они будут ждать наступления этого момента, многие будут говорить, что оправдание Израиля следует искать в том или ином другом движении, в каком-то восстании или заговоре. Они возжаждут увидеть один из дней «Сына Человеческого», но не увидят его. Однако когда момент, наконец, наступит, ошибиться будет невозможно: он будет подобен молнии, что рассекает небо с востока до запада. И тогда они не должны тратить время на сборы, — только бежать (совет бессмысленный, если речь идет о конце света).

В это время произойдет разделение между членами семьи и между коллегами: «один возьмется, а другой оставится». Отметим: в данном контексте «возьмется» означает «будет застигнут судом», а вовсе не «будет восхищен от земли» в некоем внезапном «сверхъестественном» событии. Идея такого восхищения от *terra firma* у синоптиков выглядела бы нелепо, как «кадиллак» в верблюжьем караване. Понятию «возьмется» уместнее подобрать другую аналогию: ночью является тайная полиция, или враги прочесывают населенный пункт и хватают, кого могут. Лишь *еле-еле* спасется («оставится») в такой ситуации ученик Иисуса.

Версию этой речи Иисуса у Луки мы находим в главе 17, вслед за чем идут притчи о суде несправедливом и о мытаре и фарисее^[1305]. Бог Израилев оправдает избранных Своих, вопиющих к Нему день и ночь. Однако, вопреки ожиданию многих, оправданными избранными (Лк 8:8, 14)^[1306] станут не официальные (и самозванные) стражи израильского благочестия, а те, кто вызывают к Богу об оправдании, не претендуя на то, что они соблюдали всю Тору и тем самым автоматически входили в «Израиль». Бог простит их. Униженные в настоящем, они будут возвышены в будущем, когда вмешается Бог Израилев. В этом же ряду стоит концовка речи в Лк 21. Ученикам нельзя рассредоточивать внимание и забываться в житейских заботах (Лк 21:34–36). Им подобает ждать того, как они предстанут перед «Сыном Человеческим» и получат оправдание.

5. Вывод: суд и оправдание

Иисусов Рассказ о Царстве следует распространенной тогда еврейской модели в двух отношениях:

- 1) Он говорит о долгожданном конце израильского плена;
- 2) Он содержит критический пафос, подвергая иерусалимский режим жесточайшей критике.

Его нельзя свести ни к ярким и остроумным афоризмам, ни к вечным нравственным и доктринальным истинам. Иисус говорил, как действовал, — как пророк, через служение которого ГОСПОДЬ творит новое, причем именно то новое, которого Израиль долго ждал. Ничего антииудейского в этом не было: он говорил от лица древних отцовских израильских традиций. Он считал, что порча и разложение глубоко поразили народ, и обличал за это.

Нарисованная нами картина обладает достоинствами, необходимыми для хорошей научной гипотезы, в том числе историческими^[1307]:

1) *Она опирается на фактический материал.* Если мы предложим иную модель деятельности Иисуса, значительная часть материала просто выпадет, и нам придется отнести его к творчеству тех или иных гипотетических (иначе говоря, воображаемых) раннехристианских общин, — подобно тому, как неисправный компьютер разбрасывает файл по всей своей памяти. Начав с того, с чего мы начали, проследив этот ход мысли в пророческой деятельности Иисуса и Рассказах, отражающих Его склад ума, мы пришли к заключению: огромная часть материала имеет когерентный смысл;

2) *Она проста и экономна.* Она просто и естественно объясняет место Иисуса в бурном мире иудаизма I века. Я вполне допускаю, что кому-то обрисованный мною образ Иисуса не понравится. Однако я не могу себе представить, что его аргументированно объявят исторически неправдоподобным.

Остается третий критерий: способна ли наша гипотеза пролить свет на более широкий спектр данных? Об этом мы еще поговорим.

Важно посмотреть, как работает гипотеза при анализе конфликта Иисуса с современниками. Если революционные Рассказы, — а Рассказ о Царстве, согласно нашему анализу в трех последних главах, был чрезвычайно революционным, — вызывали несогласие и гнев, этот гнев должен быть направлен против тех их мест, которые бросали вызов ключевым мировоззренческим символам. Здесь возникают и другие вопросы, например: какую роль Иисус отводил себе в событиях, надвигающихся на Израиль? С ответом нам придется пока подождать. Сначала обратимся к символам, характерным для пророческой деятельности Иисуса.

Глава 9. Символ и спор

1. Введение: Царство, символ, спор

(i) Проблема символов

Можно закрыть глаза на странное поведение. Можно остаться глухим к старой истории, рассказанной на новый лад. Но если перед тобой сжигают флаг, ты должен что-то сделать. Поэтому не только спор, но и насилие вправе мы ожидать, когда в нашем путешествии по мировоззренческой модели прибываем в квадрант «символы» — туда, где мировоззрение становится зримым^[1308]. Медведица, у которой отняли медвежат, ничуть не агрессивнее мирного, казалось бы, человека, чьи глубинные мировоззренческие символы ниспровергнуты. Деятельность может тревожить. Рассказы могут подрывать основы. Но только тронь дорогой символ, — быть беде.

Вполне возможно, что поведение Иисуса, мягко говоря, выходило за рамки обычного. Однако целителей и странствующих святых в Древнем мире, в том числе и в древнем иудаизме, было немало, и особого антагонизма они не вызывали. Правда, Иисус рассказывал истории, подрывающие основы. Он намекал, что великий час Израиля пришел, но пришел не так, как ожидали. И все же до самой последней из рассказанных им на людях притч, то есть до притчи о злых виноградарях, мы не слышим, чтобы его дразнящие рассказы вызывали враждебность или гнев. К враждебности ведет именно столкновение символов. В данной главе я попытаюсь показать: Иисус подверг прямой и косвенной критике стандартные символы современного ему еврейского мировоззрения; его собственные символы были глубоко провокационными; переосмысление им символического мира как часть Вести о Царстве стало причиной враждебности по отношению к нему.

Это столкновение символических миров часто связывают с вопросом о причинах казни Иисуса. Проще говоря, есть два объяснения казни. В крайних своих вариантах они выглядят следующим образом:

Первое объяснение. Иисус был еврейским революционером, националистом, искавшим «Царства Божьего» в довольно обычном, «зелотском», смысле слова. Римлянам и, возможно, некоторым еврейским вождям его деятельность, естественно, показалась опасной, и они казнили Иисуса как смутьяна и мятежника. Как мы показали в главе 3, эта гипотеза существует во многих вариантах, но, несмотря на свою политическую выгодность в ряде отношений, в основном, отброшена;

Второе объяснение. Иисус проповедовал новую религию. Он верил в любовь, милость и щедрость Бога Израилева, когда такие идеи были совершенно непопулярны среди евреев. Фарисеи, например, возражали против учения Иисуса, поскольку он не соглашался с Торой, основой их законнической системы. Эти религиозные соображения подтолкнули фарисеев к заговору против него. Осуществлению заговора поспособствовали первосвященники, выдавшие Иисуса римлянам по сфабрикованному политическому обвинению. Данное объяснение в той или иной форме и сегодня пользуется популярностью у неспециалистов. Однако современные исследователи подвергли его жесткой критике: оно грубо искажает картину иудаизма и не дает убедительного ответа на вопрос, почему религиозные расхождения привели к казни Иисуса^[1309].

Первая гипотеза предлагает нам Иисуса–политика, задевавшего римлян, а вторая гипотеза — Иисуса–верующего, задевавшего евреев. Первая гипотеза объясняет распятие, но не более

ранние споры, за счет основной массы свидетельств о служении Иисуса. Вторая гипотеза объясняет ранние споры, но не распятие, за счет основной массы свидетельств о евреях I века. Ни один историк не сомневается, что Иисус был распят. Многие сомневаются, что он спорил с фарисеями. Как же быть?

Ученые все более склонны считать непосредственной причиной казни Иисуса его акцию в Храме. Это убедительно доказывает, например, Сандерс. Даже Кроссан со своим крайним историческим скептицизмом относительно подобных исторических связей вполне допускает такую возможность^[1310]. Заметим, что здесь уходит, — весьма правдоподобно в историческом плане, — старое противопоставление религии и политики. Теперь у нас есть *Иисус–политик* (но не бунтовщик против римлян!), задевающий *евреев*, в частности, первосвященников, способных превратить одно политическое обвинение (угроза Храму) в другое (угроза Риму). Однако это как будто сбрасывает со счетов «религиозные» споры, происходившие, согласно синоптикам, на более раннем этапе деятельности Иисуса. Поэтому тот же Сандерс настаивает: Иисус не спорил с фарисеями о «религиозных» вопросах вроде субботы и пищи. И снова возникает вопрос: как нам здесь быть?

До сих пор мы видели, что Иисусова Весть о Царстве, выражаемая деятельностью и рассказом, делала два позитивных и одно негативное утверждение. Позитивные утверждения: для Израиля настала пора возвращения из плена, и (о чем речь впереди) ГОСПОДЬ возвращается на Сион. Негативное утверждение: ГОСПОДЬ скоро накажет не только язычников, но и неверных израильтян. Повторимся, подобные негативные заявления делали Маккавеи, фарисеи и ессеи. Естественно, верность Иисус понимал иначе, чем другие, но ведь и каждая из упомянутых групп понимала ее по-своему. Таким образом, его утверждение по *форме* было характерно для движений обновления во времена Второго Храма, но по *содержанию* оно глубоко от них отличалось, — как и сами они отличались между собой. Ведь все более становилось ясно: Иисус не только говорит, что исполнение чаяний и приближающаяся катастрофа так или иначе соотнесены с его деятельностью или приходят через нее, — для движений обновления это было типично. Иисус утверждал: в его деятельности исполнение чаяний и катастрофа претерпевают радикальное *переосмысление*.

Будь это переосмысление лишь частным мнением или частным поведением, на Иисуса могли бы не обратить внимания. Однако когда оно рождало столкновение символов, он становился опасен. На мой взгляд, есть все основания считать, что именно это и происходило в различные моменты его публичной деятельности.

(ii) Спор о споре

Пора разобраться в сути споров по поводу синоптических рассказов о спорах Иисуса с противниками, особенно фарисеями. Уместно кратко резюмировать полемику:

- 1) Согласно традиционным истолкованиям Евангелий, Иисус учил религии любви и милости, внутреннему благочестию в противовес внешнему соблюдению предписаний;
- 2) Согласно тем же традиционным истолкованиям, Иисус выступал против фарисеев (или они против него): фарисеи стояли за внешнее благочестие и считали Иисуса угрозой Закону;
- 3) Эти традиционные истолкования были подвергнуты критике в современной библеистике, особенно в работах Эда Сандерса, как исторически неправдоподобные: Иисус не «высказывался против Закона», и его слова не вызвали бы особого раздражения у фарисеев;
- 4) Я предлагаю иной подход к рассказам о спорах. Этот подход избегает слабостей старого подхода, который я совершенно не разделяю. И символом, и словом Иисус возвещал Царство

Бога Израилева; он критиковал символы, предполагавшие оппозицию Израиля его Вести о Царстве (еще раз повторюсь: Иисус делал здесь во многом то, что делали друг другу ессеи и фарисеи). В результате некоторые современники сочли его виновным в грехе, описанном во Второзаконии 13, — «сбивании Израиля с пути»;

5) Скорее всего, рассказы о спорах содержат историческое ядро. Однако их смысл иной, чем традиционно полагалось. Речь идет не о религии или морали, а об эсхатологии и политике. Эсхатология: осуществляется надежда Израилева, причем осуществляется по инициативе Иисуса и его способом. Политика: проповедуемое Иисусом Царство не утверждает, а подрывает революционную антиязыческую ревность. Эта ревность, занимавшая столь важное место в учениях и надеждах фарисеев шамаитского толка, была постоянной мишенью для критики Иисуса. Он считал, что она скоро приведет Израиль к катастрофе.

Имеет смысл сделать еще одно вводное замечание. Как я уже говорил в *NTPG*, обычная предпосылка форманализа относительно синоптических рассказов о спорах ставит проблему с ног на голову^[1311]. Кратко повторю выводы.

По общепринятому мнению, рассказы о спорах развились из отдельных и изолированных высказываний, вполне возможно, выдуманных ранними христианами в ответ на те или иные потребности. Они якобы постепенно превратились в развернутые повествования, причем обросли подробностями, взятыми из библейских и других контекстов. Я же считаю, что дело обстоит как раз наоборот. В жизни Иисуса происходил яркий эпизод. По его следам очевидцы составляли рассказ таким образом, чтобы он перекликался с какими-то известными им еврейскими рассказами о спорах. Изолированные высказывания же появлялись в традиции на более позднем этапе, когда в ходе передачи рассказа аллюзии не узнавались или их значение не понималось. Далее. Нетрудно заметить, что синоптические рассказы о спорах обладают похожей формой. Достаточно сравнить пространное и комплексное повествование в Ин б с рассказами в Мк 2:1–3:6, чтобы увидеть, насколько четко структурированы последние. Конечно, их форма отражает богословски и политически мотивированные пересказы в первых общинах (включая общины, существовавшие еще при жизни Иисуса). Однако в рамках нарративной грамматики или гипотетической истории передачи этих высказываний она не дает нам оснований видеть в рассказах о спорах поздние инвенции.

Любопытно, сколь многие темы оживленных дебатов в ранней Церкви не отражены в Евангелиях^[1312]. Евангелия ничего не говорят об обрезании, идоложертвенном, глоссолалии, инцесте. Они молчат о большинстве вопросов, обсуждаемых в 1 Кор, — весьма показательно, ибо 1 Кор затрагивает целый ряд актуальных для ранних христиан проблем. Лишь один раз тема обсуждения в данном послании (развод) встречается и в евангельских повествованиях. И именно здесь Павел прямо ссылается на слова Иисуса^[1313].

Более недавние попытки оспорить историчность этих споров были осуществлены, часто по откровенно современным мотивам, представителями кругов, отрицающих сам факт полемики между Иисусом и его еврейскими современниками. Как мы уже видели, в «богословии после Холокоста» это входит в попытку сделать из Иисуса благочестивого еврея, которого бы ужаснула сама мысль, что на нем будет основано «христианство»^[1314]. Отсюда возникает необходимость аргументировать тезис не только относительно Иисуса, но и относительно ранней Церкви: Иисус не выступал против своих еврейских современников, — против *своих* еврейских современников выступала ранняя Церковь. Данная точка зрения существует в четырех вариациях. Из них самая важная и при том весьма многоплановая — четвертая. Рассмотрим их поочередно.

Первая вариация. Это — наиболее распространенный взгляд на рассказы о столкновениях

Иисуса с фарисеями или о критике Иисусом фарисеев. Его отстаивал Уильям Дэвид Дэвис. По мнению Дэвиса, данные рассказы не отражают ни ситуацию при жизни Иисуса, ни даже положение Церкви до 70 года. Они отражают время после разрушения Храма, когда раввины консолидировали свое положение на соборе в Ямнии и изгнали из синагоги христиан (возможно, путем «биркат ха-миним»). Со стороны христиан последовала гневная реакция. Они выдумали высказывания Иисуса, где тот обличает фарисеев (а значит, и их преемников — раввинов)^[1315], и фактически спроецировали в прошлое современные им споры. Такое представление настолько укоренилось в новозаветной библеистике, что многие студенты невинно полагают, будто «собор в Ямнии в 85 году» — столь же твердый факт, сколь и «гибель Иерусалима в 70 году», причем спор/конфликт между иудаизмом и христианством несомненно начался некоторое время спустя.

Реальная ситуация, мягко говоря, гораздо сложнее. Я уже показывал в *NTPG_y*, что распространенные представления о Ямнии — почти целиком миф. Свидетельств «благословения», неожиданно исключившего христиан из синагоги, почти не существует^[1316]. Согласно ряду современных исследований, «расхождение путей» — событие куда более сложное, чем полагали или допускали ученые в 1960–1990 годах^[1317]. На самом деле лучшее свидетельство о серьезной и открытой вражде между иудаистами (особенно фарисеями) и первохристианством (которое, напомним, было *иудеохристианством*) мы находим в самых ранних источниках — посланиях Павла. Он, по его собственному признанию, жестоко и ревностно гнал первую Церковь^[1318]. Если нам нужны несомненные свидетельства острого спора между христианами и фарисеями, мы легче найдем их для 35 (45, 55) года, чем для 85 года.

Преследовать христиан начали не язычники. Если не считать единичных и местных проблем, упомянутых в Деяниях, очень тяжелого, но краткого периода при Нероне, а также возможного (не несомненного, вопреки частым утверждениям ученых) гонения при Домициане, до II века мы не слышим о серьезном или организованном преследовании христиан язычниками^[1319]. В основном гонители — иудаисты. И период, для которого гонения Церкви со стороны иудаистов засвидетельствованы лучше всего, — не после 70 года, а уже в первое поколение христиан. Едва ли кто-то вообще поддержал бы «миф о Ямнии», если бы не естественное и похвальное желание выбить почву из-под ошибочного и поверхностного представления об иудаизме вообще и фарисействе в частности как о жалкой и второсортной религии, резко контрастирующей с религией, которую будто бы проповедовал Иисус. Это представление уже наделало немало бед, и нельзя допустить, чтобы оно наделало еще больше бед, породив (с благими намерениями!) противоположные заблуждения.

Вторая вариация. Ее сторонник — Геза Вермеш^[1320]. Вермеш видит в Иисусе галилейского хасида, не без своих индивидуальных черт, но не конфликтующего серьезно с современниками^[1321]. Эсхатологические притязания и действия Иисуса он маргинализует. В отличие от подавляющего большинства серьезных ученых, он считает, что Иисус не особенно думал и говорил о Храме. И он не предлагает четкого и последовательного объяснения причин казни Иисуса. Таким образом, портрет, нарисованный Вермешем, отвечает на первый из наших вопросов («каким евреем был Иисус?»). Однако без ответов на остальные вопросы, особенно третий («почему Иисуса казнили?»), его теория остается слабой и бездоказательной^[1322].

Третья вариация. Ее сторонник — известный иудаистский исследователь Джекоб Ньюзнер. По мнению Ньюзнера, Иисус основывал не больше не меньше как совершенно новую религиозную систему. «Христианство и иудаизм в своих первых декларациях», — а первая

христианская декларация, согласно Ньюзнеру, была сделана самим Иисусом, — «представляют разных людей, говорящих разным людям о разных вещах»^[1323]. Интересно, что тем самым Ньюзнер отводит Иисусу роль, которую Вермеш и другие отводят Павлу, — первую попытку основать «христианство» в противовес «иудаизму». В отличие от большинства остальных иудаистских ученых XX века, он считает, что Иисус если и не вступал в прямую полемику со своими еврейскими современниками, то, во всяком случае, дистанцировался от них. У этой картины есть (кажущееся?) современное достоинство: она позволяет участникам иудео-христианского диалога держаться друг от друга отстраненно, на почтительном расстоянии. Однако в историческом плане она слаба^[1324]. Далее мы увидим: хотя Иисус вполне мог говорить и делать вещи, которые справедливо воспринимались как революционные, он не просто предлагал альтернативу иудаизму — совершенно новую и по стилю, и по содержанию «религию». Мы уже видели: Иисус говорил об исполнении основных еврейских чаяний, — пусть даже иным, чем евреи ожидали, способом. Он предлагал не просто новшество, но исполнение надежды. И, как и в случае с другими такими предложениями в иудаизме, характер этого исполнения рождал полемику.

Четвертая вариация. Самая значительная. Ее сторонник — Эд Сандерс^[1325]. В двух своих больших книгах он предложил следующую картину:

- 1) Фарисеи представляли небольшое движение, сосредоточенное на Иерусалиме^[1326].
- 2) Фарисеи дискутировали друг с другом, порой остро, но без насилия. В своих дискуссиях они исходили из того, что Тору нужно соблюдать, и интересовались тем, как именно ее нужно соблюдать. Возможно, Иисус казался им не слишком умелым в дискуссиях о Законе, но к насилию против него они бы не стали прибегать^[1327].
- 3) Фарисеев волновала их собственная чистота, а не проверка чистоты других людей, на которую они в любом случае права не имели, так как ни в каком строгом смысле не «заправляли всем» в тогдашнем иудаизме. По строгим фарисейским меркам, «нечистые» руки были у большинства людей, но фарисеи не выслеживали их и не устраивали заговоры, чтобы их убить^[1328].
- 4) Многие ключевые учения Иисуса по поводу Торы предполагают не отмену Торы, а более строгий подход к ее заповедям. Если бы Иисус попытался предотвратить убийство, предотвратив ненависть, предотвратить прелюбодеяние, обуздав похоть, или предотвратить жадность, переделав мытарей, никто бы не стал возражать^[1329].
- 5) Если бы Иисус «выступал против Закона», ранняя Церковь не пребывала бы в затруднении по этому вопросу, и Павлу не пришлось бы писать Послание к Галатам^[1330].
- 6) Хотя Иисус не «выступал против Закона», он «оспаривал адекватность Моисеевых заповедей» в ряде моментов^[1331]. Поскольку Иисус при этом высказывался от лица Бога Израилева и возвещал Царство, он встретил реальную оппозицию, и, когда его программа в конце концов толкнула его на конфликт с Храмом, он был казнен^[1332].

Я вовсе не считаю, что Сандерс полностью ошибается. Его последняя мысль в целом верна: там, где конфликт имел место, причиной его было не столкновение абстрактных религиозных или нравственных ценностей и учений, а эсхатологические убеждения и намерения Иисуса. Однако Сандерс не всегда проводит эту верную идею до конца^[1333]. Разберем поочередно первые пять пунктов:

(1) Мы точно не знаем, сколько было фарисеев во времена Иисуса. Обычно называют цифру 6000, со ссылкой на Иосифа Флавия (*Иуд. древности* 17.42). Однако Флавий в этом месте просто сообщает, что около 6000 фарисеев во время правления Ирода Великого отказались от присяги

Цезарю^[1334]. За те примерно 40 лет, что отделяют этот инцидент от Иисуса, произошло несколько крупных политических событий, и число фарисеев могло существенно возрасти. В любом случае наверняка в инциденте были замешаны не все фарисеи, и было еще множество людей, просто сочувствовавших их движению^[1335]. Рискну провести современную аналогию: по числу активистов—экологов, участвовавших в каком-то одном антиядерном протесте 1956 года, нельзя судить о числе участников и сторонников подобных протестов 1996 года, после событий вроде Чернобыля. Так и мы просто не знаем, насколько широко было распространено фарисейство. Центром этого движения явно был Иерусалим, однако представление о том, что фарисеи больше никуда не ходили, пора отбросить^[1336].

(2) Различные фарисейские школы действительно дискутировали друг с другом, причем порой оживленно, но не доходя до смертоубийства (полной уверенности, конечно, быть не может, поскольку наши свидетельства относятся к позднему периоду, отстоящему на 200 и более лет от описываемых событий, однако ни из чего не видно, что школы Гиллеля и Шаммая использовали друг против друга насилие). Этот факт принципиально важен, если считать, что Иисус предлагал (или создавал впечатление, что предлагает) лишь свой вариант ответа на вопрос, как точнее исполнять Тору. Между тем в Палестине I века полемизировали не только гиллелиты с шаммаитами, куда более острыми были противоречия между фарисеями и саддукеями, между ними обоими и ессеями, между иудеями и самарянами (не будем забывать, что, по одному из преданий, Иисуса обвиняли в том, что он самарянин^[1337]). Если же вместо спокойного спора об этике постулировать, — как делает сам Сандерс, и как предполагает моя собственная аргументация, — что Иисус возвещал скорое наступление кульминации израильской истории, имеющее глобальные последствия для всех уровней еврейской национальной жизни, то немислимое в обычные времена могло неожиданно стать реальным. Пользуясь терминологией Томаса Куна, можно сказать, что речь шла не о «нормальной науке», а о смене парадигм^[1338]. Если синоптические сценарии не полная фальшивка, то Иисус не вел с фарисеями споров в их собственном ключе и не дебатировал о деталях их программы. Два музыканта могут рассуждать о том, в какой тональности лучше исполнять мелодию Шуберта. Если кто-то предлагает переложить мелодию для исполнения группой «хэви металл», он не присоединяется к их дискуссии, а бросает вызов предпосылкам.

(3) Как я уже показывал, в интересующее нас время фарисеев заботила не только «чистота» в нашем понимании^[1339]. Скорее всего, если и не все фарисеи, то большинство из них между хасмонейским и иродианским периодами и войной 66–70 годов главную задачу видели в том, *символом* чего была чистота, — политической борьбе за сохранение еврейской идентичности и осуществлении мечты о национальном освобождении. По крайней мере, до 70 года основную массу фарисеев составляли шаммаиты, и они сильно склонялись в сторону революции. «Терпимые» гиллелиты думали иначе: сам живи и другим не мешай. Образцом их подхода можно считать поведение Гамалиила в Деян 5:33–40. Однако, по крайней мере, до 70 года, они оставались в меньшинстве (еще вспомним, что сведения о периоде 70–135 годов исходят из более поздних источников, отражающих точку зрения именно гиллелитов). «Ревность» Савла Тарсянина — пример шаммаитской «строгости», которая во времена Иисуса задавала тон в фарисействе. В это время чистота (в таких ее различных проявлениях, как законы о пище, мытье рук и т. д.) не была самоцелью, если она вообще когда-либо ею была. Она была символом, особенно важным для людей, чувствовавших опасность, — символом национальной идентичности и национального освобождения^[1340].

Проявляли ли фарисеи интерес к действиям тех, кто к их движению не принадлежал? Конечно, проявляли^[1341]. Как известно, они иногда критиковали власть имущих, и царей, и

священников. В четвертом Евангелии фарисеи приходят из Иерусалима разобраться, что из себя представляют Иоанн Креститель и Иисус^[1342]. Эта картина находит подтверждение в Савле Тарсянине. Он вмешивался в чужие дела. Он не желал хранить лишь собственную чистоту, позволив остальным оскверняться столько, сколько им вздумается. С горьким сожалением вспоминая об этих событиях впоследствии, он проговаривается, что гнал молодую Церковь даже за пределами Земли^[1343]. Естественно, у него самого не хватило бы полномочий, да и членом официальной «полиции взглядов» он не был. Очевидно, он попросил полномочий у тех, кто ими располагал, — у первосвященников, — и получил их. Как и Флавий в упоминавшейся нами экспедиции, Савл был послан из Иерусалима на север, чтобы разобраться и принять меры по поводу потенциально опасных действий^[1344]. Это находит подтверждение у Филона, который описывает самозваную полицейскую деятельность фарисеев. По его словам, Бог никогда не освободит лжесвидетелей от вины, во многом потому, что на каждого такого

есть тысячи взирающих на него, с глазами, полными ревности по законам, строжайших хранителей отеческих установлений, безжалостных к тем, кто как-то их нарушает^[1345].

Итак, фарисеи проявляли самый активный интерес к поведению людей, к их движению не принадлежавших. Неофициальный характер их деятельности не означает, что она была менее ревностной и эффективной.

(4) Само собой разумеется, что если бы Иисус устрожал понимание заповедей Торы, то его ученики Тору бы не нарушали, а стало быть, и упреков в антиномизме на себя не навлекли. Однако сам же Сандерс признает, что вопрос здесь сложнее, чем поддерживал ли Иисус Закон. Речь шла об имплицитном (а подчас и эксплицитном) притязании Иисуса: в его деятельности и через его деятельность Бог Израилев творит новое, причем то новое, на которое надеялся Израиль. А это все меняет. Тора регулирует определенные аспекты человеческого поведения, но сердце не затрагивает. Речь идет не о критике Торы: в своей собственной сфере Тора работает. Но когда исполняются обетования Писания, меняется сердце, и, соответственно, главенствующее место Торы релятивируется. Речь идет об *эсхатологии*, в смысле уже описанном, а не о сравнении двух стилей или моделей религии^[1346].

(5) Если бы Иисус «выступал против Закона», да еще систематически, приходилось бы только удивляться неспособности многих ранних христиан усвоить эту его идею. Однако дело обстоит сложнее^[1347]. Ни Иисус, ни Павел, ни один из ранних христиан не мыслит о «Торе» в абстрактных черно-белых категориях «да — нет». Все попытки приписать им подобный подход заведомо провальны. Они исходят из того, что перед нами просто дискуссии о религии и этике, где «иудаизм» предлагает одну модель, а Иисус и Павел — другую. Между тем все совсем иначе. Речь идет о *надежде Израиля*: Иисус говорит, что она исполняется; Павел верит, что она уже исполнилась (в кресте и Воскресении); ранняя Церковь пытается разобраться, как существовать в качестве нового богоизбранного народа. Таким образом, вопрос не в том, что вы думаете о Торе вообще. Вопрос стоит иначе: что Бог Израилев делает с Израилем и миром, для Израиля и мира? И какую роль играет в этом Тора? Парадоксальным образом, на научную дискуссию здесь отрицательно повлияла именно та самая протестантская догматическая схема, которую Сандерс превосходно опровергает: известный «вопрос о Законе» (хороша или плоха Тора?) в данной форме ставится не в Новом Завете, а в гораздо более поздних спорах лютеран и кальвинистов.

У Павла этот вопрос принимает очень конкретную и практическую форму: необходимо ли язычникам делать обрезание, для того чтобы в полной мере стать членами богоизбранного народа? В своей знаменитой книге «Павел и палестинский иудаизм» Сандерс понял (по крайней мере, отчасти): Павел критиковал основополагающую еврейскую веру в неотъемлемое избрание Израиля как семьи, народа, «ам», «этноса»^[1348]. Так называемая «критика Закона» Павлом — это критика представления о том, что богоизбранным народом может быть исключительно одна нация. Постольку, поскольку Тора входила в систему, с помощью которой Израиль поддерживал собственное превосходство, Павел возвещал, что святая, справедливая и благая Тора стала демонической. Отныне истинный Бог призывает людей из всех рас и национальностей войти на равных в Его единую семью. И в этом процессе Тора помочь не могла^[1349].

Ни один из этих вопросов, столь важных для Павла, не был актуальным для Иисуса. Евангелисты располагали массой возможностей придумать, как Иисус встречался с язычниками и обсуждал условия, на которых те могут войти в богоизбранный народ. Однако мы не находим сообщений о подобных встречах и разговорах^[1350]. Те же Иисусовы высказывания, которые мы находим — таки в Евангелиях, — например, ответ сиропиникиянке сразу после рассказа о полемике в Мк 7, — мягко говоря, неоднозначны в плане будущих Павловых споров. Хотя «псы под столом» и получают, в конце концов, свою долю, это все же не свойственное Павлу описание язычников. В Евангелиях содержится совсем другой вопрос: что означает верность Богу Израилеву для палестинского еврея, которому говорят, что наступает долгожданное Царство Божье? Ревностные современники Иисуса сказали бы: Тора — безошибочный показатель верности Богу Израилеву и Его Завету. Иисус говорил: важно, чтобы человек следовал за мной.

С одной стороны, поняв это, тот же Павел мог прийти к радикальному выводу: любой язычник, последовавший за Иисусом, считается членом богоизбранного народа независимо от соблюдения Торы. Однако *ключевой вопрос о Торе в Павловых церквях — это вопрос о приеме язычников, а значит, об обрезании; об этом же Иисус не сказал ни слова*. Когда в Гал 2 заходит речь о пище, то проблема не в том, что можно есть, а что нельзя (в Рим 14 Павел оставляет ее открытой). Она в том, с кем можно есть. Когда в Гал 4:10 заходит речь о соблюдении субботы, то проблема не в том, насколько субботы хороши или плохи (опять же в Рим 14 Павел оставляет ее открытой). Она в том, является ли соблюдение субботы для языкохристиан вопросом их статуса. И Павел спрашивает: теперь, когда язычники входят в обновленный эсхатологический народ Божий, должны ли они стать прозелитами, взять на себя все бремя Торы? Поэтому мы не вправе рассуждать по принципу «если бы Иисус выступал против Торы, Павлу не пришлось бы писать Послание к Галатам». Павел не говорил, что Тора «плоха», а Иисус не учил, что она «хороша». Такого рода анахронистические упрощения не позволяют понять нюансов богословия Павла и провозвестия Иисуса. Можно сказать: Павел продумал значение Иисусовой Вести о Царстве, значение его смерти и воскресения в ситуации, в которой Иисус никогда не стоял и которую никогда не обсуждал. Нет сомнений, что Павел предполагал богословскую преемственность между своей позицией и позицией Иисуса^[1351]. Однако радикальная перемена ситуации означает, что в споре с противниками он не мог сослаться на высказывание Иисуса: это не было его обычным стилем, да и подходящего высказывания в распоряжении не было.

Здесь парадокс теории Сандерса и последовавших за ним исследователей вроде Фредриксен. Он хочет ниспровергнуть анахронистическое представление о том, что Иисус учил религии/теологии «более высокой», чем иудаизм. Он справедливо отвергает мысль, что в фарисействе Иисусу не нравился «мелочный формализм». Взамен Сандерс предлагает вполне приемлемую вещь: Иисус возвещал «эсхатологию Восстановления». Однако затем он

рассматривает вопрос об Иисусе и Законе в рамках неэсхатологической категории «религиозных моделей». Неудивительно, что этим путем вопрос не решается.

Когда я говорю, что евангельские рассказы о столкновениях Иисуса с фарисеями в целом историчны, я предлагаю образ Иисуса ни на одну йоту и ни на одну черту не менее «еврейский», чем описанные и отвергнутые выше. Нельзя сказать, что у Дэвиса, Вермеша, Ньюзнера и Сандерса Иисус — «еврей», а у меня — нет. На мой взгляд, еврейство Иисуса было не менее глубоким, чем еврейство Илии, Иеремии и Иоанна Крестителя, с которыми, во всяком случае, согласно Матфею, его сравнивали. Он был еврейским пророком, а пророкам всегда грозило обвинение в неверности. Как мы еще покажем в данной главе, это обвинение могло принять очень конкретную и опасную форму.

(6) Я полностью разделяю мнение Сандерса, что Иисус в ряде моментов «оспаривал адекватность Моисеевых заповедей» на том основании, что наступает новый период Божьих отношений с человеком. Это — ключ ко всей картине. Именно эсхатологическая программа Иисуса подтолкнула его к конфликту со многими современниками, а в конце концов, и к действиям, приведшим к его смерти. На мой взгляд, здесь мы находим отправную точку для разработки дальнейших деталей. К данной задаче мы теперь и обратимся.

2. Символы израильской идентичности: суббота, пища, народ, Земля

(i) Введение: контекст и программы

Так как же мы объясним споры, сами ставшие предметом столь многих споров в современной новозаветной библеистике?

Начать следует с того, чем заканчивает Сандерс, — с эсхатологии. Основную тему в отношениях Иисуса и его еврейских современников задавало его утверждение: час пробил, Бог Израилев отныне устанавливает Свое Царство, причем *это* — эта деятельность, эти рассказы и этот человек — *представляет собой способ наступления Царства*. К таким выводам приходит Сандерс, и, по-моему, он прав.

Однако описываемая нами Весть о Царстве — не просто информация о том, какое время на дворе. Весть несет с собой программу. И эта программа — больше чем новая галаха, свод практической этики, как альтернатива галахе Гиллеля и Шаммая. Она бросает вызов современникам: ваше понимание собственной традиции влечет вас к катастрофе, — откажитесь же от него. Примите новый взгляд на традицию: он только кажется гибельным, на самом же деле ведет к подлинной победе. Весть и программу Иисус сопровождал предупреждением: отказывающиеся последовать этим путем упускают последний шанс покаяться. Отныне упорствующие в деструктивном понимании израильских традиций пожнут посеянное... Это многоплановое провозвестие вызывало жаркие споры между Иисусом и фарисеями, описанные у синоптиков, и даже приводило к заговорам против жизни Иисуса. Оно предвещало то, что случилось, когда Весть, программа и предупреждение столкнулись с величайшим символом, стражами которого были люди, в отличие от фарисеев обладавшие властью принять меры в отношении пророков, говоривших и делавших неудобные вещи в неудобное время.

Для понимания внутренней логики всего этого вспомним два одинаково важных момента. Я уже обсуждал их в *NTPG* и коснулся их в предыдущем разделе. Первый не очень широко известен. Второй пользуется большим признанием, но иногда оспаривается. Поэтому на нем придется остановиться несколько детальнее, чем я предполагал, когда писал *NTPG*.

Итак, *первое*. Во времена Иисуса основная масса фарисеев ставила перед собой цели

«политические» (в нашей терминологии) ничуть не меньше, чем «религиозные» (в нашей терминологии)^[1352]. Для фарисеев–шаммаитов, сильнейшей до 70 года еврейской группы давления, ревность по ГОСПОДУ означала верность по Торе. Чтобы понять, что это значило, достаточно прочесть Книги Маккавейские. Богоданный Закон нужно соблюдать, — и никакие компромиссы с языческим идолопоклонством здесь недопустимы. Более того, этот Закон нужно защищать, охраняя тем самым жизнь подлинного Израиля и применяя при необходимости силу. Великие древние примеры ревности — Финеес и Илия, чье благочестие имело практическую, если не сказать, насильственную сторону: Финеес убил израильтянина на месте преступления с язычницей, Илия заколол пророков Ваала^[1353].

Есть все причины считать, что фарисеи–шаммаиты не давали этой традиции угаснуть. Их общеизвестная строгость в отношении Торы не была сугубо «религиозным» делом. Они препятствовали паганизации Израиля и пытались, если получится, сбросить языческое иго. Это — приоритеты и вызвали конфликт между основным направлением фарисейства и Иисусом. С точки зрения фарисеев–шаммаитов, наступление Царства ГОСПОДНЯ предполагает поражение язычников и национальное освобождение. Иисус же говорил, что Царство предлагается как раз тем, кто покается в подобных устремлениях. Поэтому столкновение Иисуса с фарисеями было неизбежным. И оно касалось гораздо более существенных вопросов, чем детали в понимании заповедей Торы и в вопросах ритуальной чистоты.

Второе. О смысле «чистоты». Существует важнейшая связь между правилами чистоты (так или иначе сосредоточенными на Храме) и политическими задачами и деятельностью. Грубо говоря, храмовый культ, а также обрезание, соблюдение суббот и пищевых запретов были основным отличием еврея от язычника. Соответственно, они четко соответствовали и способствовали политической и религиозной программе бескомпромиссных фарисеев^[1354]. Эти ключевые «дела Торы» были постоянным лейтмотивом существования евреев (по крайней мере, евреев, стремящихся к благочестию).

Я не хочу, чтобы меня превратно поняли. Я надумаю, что правила чистоты — вещь странная, формалистическая, непринципиальная для подлинного благочестия или порочная своей несовместимостью с протестантскими, идеалистическими или романтическими принципами. Я далек от этой мысли. Те или иные правила чистоты есть во всех обществах. Иногда они более связаны с религиозными структурами, иногда менее. Не хочу я и сказать, что при жизни Иисуса еврейские правила чистоты отличались особым формализмом. Пола Фредриксен подвергла критике некоторых ученых за удобную теорию о критике Иисусом именно тех аспектов древнего иудаизма, которые шокируют наших современников, — тех, что отражают социальное неравенство, расовые предрассудки и дискриминацию женщин^[1355]. Справедлива критика Фредриксен или нет, к моему тезису она неприменима. Я не говорю, что Иисус отвергал собственную религиозную культуру^[1356] (ряд современных авторов, о которых шла речь в гл. 2, опасно близко подходят к этой позиции). Я говорю, что Иисус по-новому интерпретировал Писания, общие для него и для его еврейских современников. Он предлагал критику изнутри. Объектом его критики была «ревность», ведущая Израиль к катастрофе, — тогда как ей соответствовали и способствовали именно те аспекты Торы, которые отделяли Израиль от языческих соседей.

Если еще остаются сомнения, приведу несколько свидетельств, древних и современных. Они показывают, как Тора (в частности, правила чистоты) рассматривалась в качестве отличительного признака израильской нации. Сначала отрывок из Сандерса:

Однако между обрезанием, субботой и законами о пище есть нечто общее, отличающее их от других заповедей: они создавали социальную грань между евреями и другими народами греко–римского мира. Кроме того, именно эти стороны иудаизма подвергались критике и насмешкам языческих авторов. Еврейский монотеизм также выделял евреев из среды народов, но он, по–видимому, в меньшей степени становился предметом насмешек язычников, чем суббота, пищевые законы и обрезание^[1357].

Снова Сандерс, о преувеличении Иосифом Флавием еврейской уникальности:

Этот довод опирается на тот факт, что евреи были знамениты своей верностью Закону и упорством в его соблюдении. Идеализированная картина основана на факте распространенного благочестия^[1358].

Соблюдение особых законов было способом Израиля сохранить отличие от языческих соседей. Об этом говорится в начальных главах Первой книги Маккавейской. Антиох Епифан пытается привести евреев к политическому и религиозному подчинению, заставив их отказаться от отеческих уставов:

Царь Антиох написал всему царству своему, чтобы все были одним народом, и чтобы каждый оставил свой закон. И согласились все народы по слову царя. И многие из Израиля приняли идолослужение его и принесли жертвы идолам, и осквернили субботу. Царь послал через вестников грамоты в Иерусалим и в города Иудейские, чтобы они следовали узаконениям, чужим для сей земли, и чтобы не допускались всесожжения и жертвоприношения, и возлияние в святилище, чтобы ругались над субботами и праздниками и оскверняли святилище и святых, чтобы строили жертвенники, храмы и капища идольские, и приносили в жертву свиные мяса и скотов нечистых, и оставляли сыновей своих необрезанными, и оскверняли души их всякою нечистотою и мерзостью, для того, чтобы забыли закон и изменили все постановления^[1359].

Трудно выразиться яснее. Процесс ассимиляции должен устранить четыре важных особенности: Храм, субботу, чистоту и обрезание. С ними Израиль потеряет уникальность. Первоначально восстание Маттафии ставило своей целью восстановление этих особенностей; ведущей идеей была «ревность», особенно ревность по Торе:

...подошел муж Иудеянин пред глазами всех, чтобы принести по повелению царя идольскую жертву на жертвеннике, который был в Модине. Увидев это, Маттафия возревновал, и затрепетала внутренность его, и воспламенилась ярость его по закону, и он, подбежав, убил его при жертвеннике. И в то же время убил мужа царского, принуждавшего приносить жертву, и разрушил жертвенник. И возревновал он по закону, как это сделал Финеес с Замврием, сыном Салома^[1360].

Приблизились дни смерти Маттафии, и он сказал сыновьям своим: ...Итак, дети, возревнуйте о законе, и отдайте жизнь вашу за завет отцов наших... дети мои, крепитесь и мужественно стойте в законе, ибо чрез него вы прославитесь... Итак соберите к себе всех исполнителей закона и отмщайте за обиды народа вашего; воздайте воздаяние язычникам и будьте внимательны к повелениям закона [\[1361\]](#).

Та же картина предстает перед нами и во Второй книге Маккавейской:

Спустя немного времени царь послал одного старца, Афинянина, принуждать Иудеев отступить от законов отеческих и не жить по законам Божиим, а также осквернить Храм Иерусалимский и наименовать его храмом Зевса Олимпийского... И жертвенник наполнился непотребными, запрещенными законом вещами. Нельзя было ни хранить субботы, ни соблюдать отеческих праздников, ни даже называться Иудеем... Две женщины обвинены были в том, что обрезали своих детей; и за это, привесив к сосцам их младенцев и пред народом проведя по городу, низвергли их со стены... Был некто Елеазар, из первых книжников... его принуждали, раскрывая ему рот, есть свиное мясо. Предпочитая славную смерть опозоренной жизни, он добровольно пошел на мучение, и плевал... [\[1362\]](#)

Таким образом, Храм, суббота, обрезание и пищевые запреты были важным знаком еврейской идентичности. Те, кто угрожал еврейской идентичности, пытались их упразднить. Напротив, ее защитники цепко за них держались.

Эту верность отеческим законам Филон также рассматривает в качестве особенности, отличающей евреев от других народов. О претензиях Калигулы он говорит:

Ибо он [Калигула] с неприязнью смотрел только на евреев, ибо только они противостояли ему из принципа, сизмальства наученные родителями, учителями, преподавателями и гораздо более высоким авторитетом священных законов, а также неписанных обычаев, чтить Единого Бога, Отца и Создателя мира... Только один особый народ, народ еврейский, заподозрили в противлении, ибо он был приучен принимать смерть столь же охотно, сколь и бессмертие, чтобы не нарушить даже малейшую из отеческих традиций... [\[1363\]](#)

Об этом же снова и снова говорит Иосиф Флавий в своем знаменитом описании еврейских законов и того, как они отличают израильский народ от языческих народов, живущих вокруг них:

Ибо я имел в виду написать похвальное слово нам самим, однако считаю, что наиболее достойным и справедливым ответом всем тем, кто возводил на нас

многочисленную клевету, будет апология, составленная на основании тех самых законов, по которым мы живем...

Из нас же кого о законах не спроси, тому труднее будет назвать свое собственное имя, чем рассказать их все. Вот потому от самого раннего пробуждения сознания в нас мы изучаем их и имеем как бы начертанными в своем сердце... Прежде всего именно это стало причиной удивительного единодушия между нами... Только у нас невозможно услышать противоречащих друг другу суждений о Боге, что по большей части свойственно всем остальным...

Обычаи, которые, под именем мистерий и посвятительных обрядов, другие народы неспособны соблюдать более нескольких дней, мы с радостью и твердой решимостью храним всю жизнь... И ничто не могло заставить нас изменить нашим законам, ни страх перед владыками, ни зависть установлений, чтимых другими народами. Мы воспитали смелость не для ведения войны за расширение своего могущества, но для соблюдения наших законов...

Нет ни одного города, греческого или варварского, и ни одного народа, куда не распространился бы наш обычай воздерживаться от работы на седьмой день, и где не соблюдались бы посты, и возжигание светильников, и многие наши пищевые запреты^[1364].

Заметим: перед нами защита не какой-то абстрактной системы, а евреев, которым принадлежат эти законы.^[1365] Упомянутые правила, — особенно суббота и праздники, пищевые запреты, — выделяли евреев из среды народов. Это знали как евреи, так и их соседи^[1366].

К чему же приводят нас рассмотренные свидетельства? Мы покончили со старым представлением о том, будто соблюдение Закона было одной из ранних форм пелагианства, где фарисеи и другие евреи пытались с помощью нравственного усилия заработать оправдание и спасение. Сандерс затратил массу сил, доказывая необходимость отбросить эти живучие представления как противоречащие картине, которая предстает перед нами в источниках I века. Современные неевреи также должны быть внимательны, чтобы не повторить старую карикатуру иудаизма как религии с якобы эксцентричными, странными и забавными обычаями. Лучше примем за чистую монету мнение самих еврейских источников: эти законы, со всей их детальностью и специфичностью, формировали заградительный барьер вокруг народа Израилева, народа еврейского.

Мой тезис усиливают данные социальной антропологии о роли запретов, связанных с чистотой, в самосознании различных культур^[1367]. Правила чистоты в Книгах Левит и Числа не связывают пищевые запреты с различием между Израилем и язычниками, но в иудаизме Второго Храма эта связь проводилась почти всеми, причем не на уровне какой-то научной проекции, а на уровне уличной реальности, отраженной в рассмотренных нами текстах. Если учесть «серую зону» и смазанные границы, можно сказать: люди, соблюдавшие пищевые запреты и субботы, подчеркивали свою принадлежность к еврейскому народу или солидарность с ним. Те евреи, которые их не соблюдали, считались отступниками. Те язычники, которые их не соблюдали, считались находящимися вне богоизбранного народа.

В данный момент не столь важно, насколько евреи данного периода были семьей, народом, расой^[1368]. Как известно, существовали исключения, Рахавы и Руфи, которых, как указывает Иосиф Флавий, принимали извне^[1369]. Кроме того, часто граница была смазанной. Однако не подлежит сомнению: в I веке в той же Иудее и Галилее существовала масса людей, считавших

себя евреями на основании более или менее общих предков и видевших свой священный долг в сохранении этой идентичности через тщательное соблюдение Закона Божьего, особенно субботы, пищи и обрезания, а также святости Храма. Таковы были основные отличительные моменты символического мира Израиля. И, согласно синоптическим Евангелиям, три из них стали предметом споров между Иисусом и его современниками, особенно фарисеями.

Что это значит? Может быть, сам Иисус считал еврейские законы эксцентричными, странными и забавными? Конечно, нет. Может быть, он считал их плохими, бесчеловечными и нуждающимися в радикальной реформе? Ничего подобного. Ни в одном из этих смыслов Иисус не «выступал против Закона». Такой вывод был бы поспешен и анахронистичен. Дело в другом. По мнению Иисуса, строгое следование Закону в качестве защиты от язычников и укрепления национальных идеалов стало симптомом проблемы, а не частью ее решения. Наступает Царство Единого Истинного Бога. И оно предполагает не закрытость, а открытость и свет Израиля миру. Израилю не подобает злобная ревность (отплатить язычникам их же монетой [\[1370\]](#)): он должен подставлять другую щеку и проходить два поприща. Любовь к врагам и запрет вооруженного восстания — не критика Торы как таковой, а принципиально новая интерпретация израильской отеческой традиции. Соглашаясь, что особое призвание Израиля — светить миру, Иисус проповедовал, что отныне, когда обетования начинают исполняться, символы израильской уникальности теряют свою безусловность [\[1371\]](#).

Такой научный подход не стоит труда окарикатурить: мы, дескать, проецируем на Иисуса современный эгалитаризм, желая увидеть его отражение на дне исторического колодца [\[1372\]](#). Однако будем справедливы к фактам. Раз Иисус отделял своих учеников от остального Израиля, тем более — от язычников, его едва ли можно считать эгалитаристом в современном понимании. Да, он обращался ко всем людям без исключения. Но проповеди Иисуса сопровождал и жесткий эксклюзивизм: в богоизбранный народ входят только «слышащие его слова» и следующие за ним [\[1373\]](#). Переосмысление им представлений об истинной семье — мощный символический вызов обществу, в котором акцент на семью и этнос сам стал символическим. В любом случае подобного рода доводы не отдают должное очевидным фактам. Позиция, занятая Иисусом по отношению к символам еврейской идентичности, базировалась не на желании основать новую религиозную или этическую систему и, уж конечно, не на «оппозиции» «иудаизму» как религиозной системе, а на убежденности в том, что наступила кульминация израильской истории, принеся с собой великий шанс и великую опасность. Шанс, по его мнению, лежал в его Вести о Царстве, опасность — в поглощенности Израиля существованием и освобождением себя как нации и в символах, способствовавших этим идеалам.

Поэтому я считаю, что конфликт Иисуса с его еврейскими современниками (особенно фарисеями) следует понимать как конфликт *альтернативных политических программ*, вызванных *альтернативными эсхатологическими верованиями и чаяниями*. Иисусово провозвестие Царства не укрепляло, а оспаривало идеалы революционной ревности, владевшие большинством фарисеев. Неудивительно, что Иисус подвергал сомнению и большой упор на символы, ключевые для такой ревности: субботу, пищевые запреты, этническую идентичность, отеческую землю и, в конечном счете, Храм. Бросая вызов этим символам—ориентирам, Иисус не «выступал против Торы» как таковой. Не оспаривал он и богоизбранность Израиля. Иисус предлагал альтернативное понимание судьбы и предназначения Израиля, альтернативный вариант израильского Рассказа, альтернативу благочестию, выражающему себя в националистических символах. Подобно остальным еврейским движениям и партиям, в процессе *переосмысления* израильского призвания он *утверждал* его. Очевидно, что это было

революционно. Потому-то во всех эпизодах до акции в Храме Весть Иисусова столь загадочна и таинственна.

Это перестанет быть удивительным, если мы внимательнее рассмотрим два символа, относительно которых велись споры: суббота и пища.

(ii) Суббота

В синоптических Евангелиях есть четыре, а в Евангелии от Иоанна — два рассказа, где суббота — центральная тема^[1374]. Здесь я опять не согласен с анализом, проделанным рядом ученых, включая Эда Сандерса^[1375]. Его точку зрения легко резюмировать:

1) Эти рассказы исторически неправдоподобны. Что касается первого из них, фарисеи не шпионили за людьми в полях. Что касается остальных трех, все, что Иисус делает, — это говорит, в чем нет ничего противозаконного или предосудительного.

2) Исцеления в субботу могли быть дозволены: раввины учили, что в субботу разрешено спасать жизнь. Возможно, у Иисуса были свои соображения относительно того, что дозволено, а что — нет. Однако они не выходили за рамки тогдашней полемики, и никто их не посчитал бы гнусным преступлением.

3) Эти рассказы — анахронистическая проекция в прошлое внутренних церковных споров или споров Церкви с Синагогой.

4) В плане вопроса о соблюдении субботы Иисус не «выступал против Закона».

Рассматривая данную проблему, уместно подробнее остановиться на программе и деятельности фарисеев. Здесь Сандерс, особенно в более ранней работе, допускает карикатуру:

Фарисеи не разбивались на группы, чтобы проводить субботу в галилейских полях, надеясь поймать кого-нибудь за нарушением Закона... Также едва ли книжники и фарисеи специально ходили из Иерусалима в Галилею с целью проверить руки Иисусовых учеников...^[1376]

Ученики Иисуса срывают колосья. Внезапно появляются фарисеи. Что привело их субботним днем в поле? Караулили там на всякий случай: вдруг кто-нибудь будет рвать колосья?^[1377]

Когда-то карикатуры имели противоположный вид. Поэтому можно считать полезным подчеркивание Сандерсом следующего, отныне доказанного, факта: фарисеи не были религиозной «полицией взглядов». Ни при Ироде, ни при первосвященниках, ни при римских властях официальными полномочиями они не обладали. Однако не будем забывать про уже упоминавшийся нами отрывок из Филона Александрийского, где фарисеи выглядят самозванными, ревностными и весьма эффективными стражами отеческих традиций^[1378]. Но позиция Сандерса спорна и без этого отрывка, и даже если фарисеи действительно не навязывали обычным евреям свои строгие правила чистоты, не охотились за нарушителями тонкостей Закона и не покидали в подобных целях Иерусалим. Здесь Сандерс снова переходит от своего основного тезиса (Иисус как пророк эсхатологии Восстановления) к совершенно

иному подходу, где речь идет уже о *неэсхатологической* религии и этике. Если же вернуться к эсхатологии, Вести о Царстве, а значит, и политической борьбе, перед нами откроется совсем другая картина. Современные аналогии рискованны. Однако в нынешнем западном обществе есть люди, которые и не работают во властных структурах, и не имеют полномочий от полиции или судебной власти, и вообще никакой соответствующей должности не занимают, но все же становятся на стражу общественной морали. Они считают себя вправе разбирать по косточкам и критиковать каждый шаг членов королевской семьи, религиозных и политических деятелей. Те скрежещут зубами, но поделаться ничего не могут. Я говорю, конечно, о журналистах. Журналистика — благородная профессия, и я не хочу мазать всех ее представителей черной краской, но уместно заметить: некоторые журналисты часто связывают нравственные бремена, тяжелые и неудобноносимые, и возлагают на плечи героев репортажей, а сами не хотят и перстом двинуть их. И ведь это не просто отклонение. Поэтому сделаем выводы:

1) Человеку не требуется входить в официальную полицию взглядов, чтобы иметь серьезное общественное влияние [\[1379\]](#).

2) Самозванные стражи общественного поведения могут и улицу не перейти, чтобы проверить поведение какого-нибудь незнакомца. Но они с удовольствием отправятся хоть на край света и спрячутся в местах далеко не столь уютных, как галилейские поля, только чтобы заснять принцессу, когда на той будет одето меньше, чем она обычно одевает перед камерами.

Вернемся к I веку. Даже если, вопреки Филону, допустить, что фарисеи обычно не проверяли чистоту рук у обычных евреев и не беспокоились насчет того, как те рвут колосья, нельзя не признать: *Иисус обычным евреем не был*. Он был пророком, возвещающим воцарение Бога Израилева. Если скромный монах вдруг станет архиепископом или сельский парень решит баллотироваться на пост президента, он окажется в центре всеобщего внимания. Если он еще намекнет на свою поддержку непопулярной политической линии, некоторые будут стремиться устроить скандал.

За вычетом анахронистических черт, эта параллель выглядит удачной. Тот факт, что (а) Иисус сам не рвал колосья и (б) исцелял в субботу лишь словом, к делу не относится: разве он мешает считать данные рассказы вымыслом поздней Церкви, легитимировавшим ее обычаи? Относительно (а): тесное отождествление учителя с учеником вошло в поговорку [\[1380\]](#), фарисеев же вывело субботним днем из дому именно то, что Иисус был вождем и центром нового движения. Относительно (б): в плане исцелений важны не детальные уложения Мишны (составленной два века спустя и преимущественно гиллелитского толка) о поведении в субботу, а отношение к субботе со стороны человека, возглавлявшего движение Царства.

Как в точности смотрели на соблюдение субботы бескомпромиссные шаммаиты со своими галилейскими сторонниками, определенно сказать трудно. Нам известно, что соблюдение субботы было одним из главных символов национальной идентичности и национальных идеалов. Есть также масса данных, что Иисус критиковал господствующие революционные идеалы, причем критиковал от имени Бога Израилева и с опорой на Писания Израилевы. Строгим фарисеям вполне естественно было проверить его на ортодоксию или даже ортопраксию: соответствует ли новый пророк Царства требуемым стандартам? Стоит ли он, как подобает, за отеческие традиции Израиля? Поддержит ли он революцию (причем правильную революцию), буде та разразится? [\[1381\]](#) Многие выглядели подозрительно. Если Иисус исцелял всю неделю, логично ожидать, что на субботу он сделает перерыв. Но он его не делает. Тот факт, что своим критикам Иисус мог привести довод от Закона [\[1382\]](#), не означает, что в полемике ничего особенного не было и что они просто обсуждали нюансы в толковании Торы. Иисус показывал: хотя его (эсхатологически мотивированная) позиция по отношению к ключевым

символам многим не по душе, опровергнуть ее на основании Закона невозможно.

Отвечая на упрек в срывании колосьев, Иисус напоминает, как Давид со своими людьми ели жертвенный хлеб^[1383]. Вопреки мнению Сандерса, это не просто юридическая параллель в юридическом споре. Неудивительно, что если понимать данный рассказ подобным образом, концы с концами не сходятся. На самом деле речь идет о Царстве, и параллель выбрана соответствующая. Во время упомянутого эпизода Давид спасается от Саула. Между тем он — истинный царь, и ему предстоит быть оправданным ГОСПОДОМ. Как и в притче о блудном сыне, Иисус предлагает слушателям определиться: какую роль они исполняют. Иисус с учениками подобен Давиду с его разношерстной компанией. Фарисеи подобны идумеянину Доику, слуге Саула, который шпионил за Давидом и затем пошел рассказать властям^[1384].

В нашем анализе эпизода с колосьями пора ставить точку. О выражении «Сын Человеческий», столь отравляющем жизнь экзегетам, и его роли в самопонимании Иисуса мы подробнее поговорим далее, с учетом *NTPG*^[1385]. Забегая вперед, можно сказать следующее. Судя по всему, некоторые евреи I века относили это место Даниила ко времени оправдания ГОСПОДОМ Израиля перед языческими врагами, причем центральной фигурой в оправдании им виделся давидический царь-победитель. Как известно, выражение «Сын Человеческий» двусмысленно и даже загадочно. Я уверен: когда Иисус говорил, что «Сын Человеческий есть господин и субботы», многие слышали — и не понимали, смотрели — и не видели. Очень может быть, что они понимали «Сын Человеческий» как «я», или «люди», или «человек в моей ситуации». Это хорошо согласуется с характерной для Иисуса загадочной манерой. В свете наших предыдущих анализов можно предположить, что Иисус был вполне способен подобным намеком указать на самого себя. Указать как на помазанника, которому предстоит воцариться и быть оправданным, когда ГОСПОДЬ исполнит свой замысел об Израиле. Указать для имеющих уши, чтобы слышать.

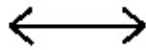
Аналогичный характер имеют рассказы в Лк 13:10–17; 14:1–6. Возьмем первый из них. Сразу виден типичный для третьего евангелиста акцент на восстановлении Иисусом Израиля. Дочь Авраамова, которую сатана восемнадцать лет держал связанной, должна быть в субботу освобождена от пут. Здесь Иисус трансформирует образ субботы как отдыха, подчеркивает образ ее как времени освобождения от заботы и искупления из рабства. Израильтяне уповали на наступление великой субботы, когда их враги будут посрамлены, а сами они возрадуются ниспосланному Богом избавлению. Иисус претендует на то, что это чаяние исполняется в нем. Вот почему «дочери Авраамовой» нужно исцелиться, и если она исцелилась в субботу — тем лучше. Ведь суббота — *самый подходящий* день, как день не просто отдыха, но и освобождения от уз^[1386]. Женщина была связана, связана сатаной (как мы увидим, связанным сатаной Иисус считал и Израиль в целом). Иисус указывает, что будущая великая суббота *уже начинается* в его служении. Это притязание перекликается с его словами в марковских рассказах о спорах по поводу субботы и с аллюзией на воскресение в двух последующих притчах Луки^[1387]. Оно органично вписывается в переосмысление Иисусом израильских чаяний, когда он фокусирует их на себе. И оно помогает понять, почему в Иисусе видели угрозу не просто мелочному формализму, но и всей расхожей концепции грядущего Царства Божьего^[1388].

Упоминание о случаях, которые отменяют заповедь о субботе^[1389], — не просто юридический поиск прецедентов. Иисус помещает свою деятельность (через которую наступает Царство) в контекст того, что израильтяне давно знали, но теперь по слепоте своей не видели. Одурманенные собственными идеалами, они не могли распознать приход Царства, хотя оно стояло перед ними в плоти и крови.

Естественно, в ходе устной передачи эти рассказы сокращались. Я думаю, что ранние

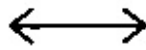
христиане их не только не выдумали (для решения новой ситуации), но даже сгладили в них острые углы, ибо породившая их острая политическая ситуация ушла в прошлое, и на повестке дня стояли другие вопросы^[1390]. Столкновение программ, которое сделало споры о субботе тем, чем они были в служении Иисуса, не имело шансов повториться в той же самой форме^[1391]. Опять перед нами двойное сходство и двойное различие:

Дискуссия соответствует еврейскому контексту I века.



Рассказы написаны для ранних христиан.

Иисус разбивает стереотипное восприятие вопроса своими еврейскими современниками.



Рассказы отражают память о тонком различии между их значением для Церкви и их значением в жизни Иисуса.

Сандерс упорно видит в рассказах о спорах по поводу субботы галахическую проблематику, словно основной вопрос здесь, выступал Иисус против Закона или нет. На мой же взгляд, они затрагивают эсхатологическую программу Иисуса, причем основной вопрос — утверждает ли Иисус, претендующий на то, что через него приходит Царство, ключевые символы ревностного Израиля. И ответ дается отрицательный. Иисус верит в Бога Израилева. Он признает богоизбранность Израиля и его эсхатологическую надежду. Но ключевые моменты традиционного богословия и традиционных чаяний Иисус подвергает радикальному переосмыслению.

Еще ярче это можно видеть в загадочных словах Иисуса по поводу пищевых запретов.

(iii) Пища

Аналогичную тему мы встречаем в многогранной истории из Мк 7 и Мф 15. Иисус снова спорит с некоторыми своими современниками по поводу ключевых для самоопределения тогдашнего Израиля символов, — на сей раз, пищевых запретов^[1392]. Много научной литературы написано о том, выступает ли здесь Иисус против Закона. К данному вопросу я подхожу так же, как и к полемике относительно субботы. Поэтому можно сосредоточиться на релевантных деталях.

Многогранность отрывка обязана переплетению трех тем.

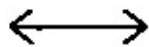
- *Начало эпизода*: спор по поводу омовения рук.
- *Продолжение эпизода*: Иисус обличает фарисеев за то, что они отменяют Писание своими преданиями.
- *Завершение эпизода*: таинственное высказывание с последующей длинной речью о подлинной чистоте: важна не пища, а состояние сердца.

Не исключено, что отрывок соединяет три разных случая или типа случаев в один. Если так, наш подход к интерпретации Иисусовых высказываний под угрозой не окажется. Однако не будем спешить относить многогранность отрывка за счет работы редактора. Отметим, что первые две дискуссии (об омовении рук и пище) объединяет тема чистоты. За ней стоит и знакомая нам подоплека: верен ли Иисус символам израильской идентичности? Возникает естественный вопрос: кому решать, что составляет верность? Если взглянуть на текст в такой

перспективе, нетрудно увидеть ответ, который он дает. Иисус оспаривает право фарисеев мерить верность собственными истолкованиями Торы. Он говорит, что его интерпретация верна, а их — ошибочна. Он также говорит, что истинная чистота — это чистота сердца, к которой не имеют отношения обычные законы чистоты, а значит, и одна из главных дефиниций принадлежности и верности иудаизму^[1393].

По моему мнению, эта проблематика скорее характерна для служения Иисуса, чем для жизни ранней Церкви. Марк объясняет читателям еврейский обычай омовения рук. Если они нуждались в подобном объяснении, их едва ли серьезно волновал вопрос, соблюдать ли еврейские законы о чистоте^[1394]. Отметим еще переход от загадочного публичного заявления к конфиденциальному объяснению. Он вполне естественен, если учесть глубоко политический и полемический окрас Иисусова высказывания о чистоте. «Оскверняет человека не то, что входит в него, но то, что выходит»^[1395]. Эти странные слова сами по себе остались бы провокационной загадкой. Марк же сообщает, что Иисус объяснил их смысл близким ученикам «в доме, в стороне от толпы»^[1396]. Перед нами известный марковский прием, но его нелегко объяснить как анахронистическую проекцию марковской ситуации в прошлое^[1397]. Ведь для Марка отмена или игнорирование еврейских пищевых запретов — не та вещь, о которой нужно говорить, запершись и шепотом. Об этом христиане уже давно рассуждали открыто. Данная деталь выдает, что эпизод относится именно ко времени жизни Иисуса. И опять мы видим двойное сходство и двойное различие:

Диспут предполагает еврейский контекст.



Новый подход был, в конце концов, усвоен ранней Церковью (Мк 7:19б – важный шаг в данном направлении).

С точки зрения иудаистов, подход Иисуса возмутителен.



Для ранней Церкви секретность в данном вопросе не нужна.

Поэтому вероятность того, что Иисус высказался примерно в таком загадочном ключе, очень велика.

Показательна параллель с Мк 10:10. Современным Марку христианам не было необходимости держать запрет на развод в тайне. Очень может быть, что проблема была спорной, но ни из чего не видно, что ее обсуждали только за закрытыми дверями. Однако обвинять в прелюбодеянии разводящихся и вступающих в повторный брак, находясь при этом в долине Иордана в правление Ирода Антипы, значило напрашиваться на неприятности: последний пророк, который высказывался в этом духе, долго не прожил^[1398]. Поэтому лучше предоставить толпе ломать голову над загадочными словами («что Бог сочетал, того человек да не разлучает»), а ученикам объяснить все наедине.

Так обстоит дело с пищевыми запретами. Если бы Иисус публично объявил, что отныне богоданные запреты, выделяющие евреев среди народов, соблюдать необязательно, ибо в наступающем Царстве они не нужны, вполне могла бы начаться потасовка^[1399]. Народ хранил память о мучениках, которые умирали, но не соглашались есть свинину. Идеалы Маккавеев и сторонников их «ревности» во времена Иисуса акцентировали важность культурных и культовых границ, подчеркивающих уникальность Израиля как народа, избранного Единым Богом. Иисус же говорил, от имени этого самого Бога, что отныне Израиль — те, кто идут за ним и принимают его Весть о Царстве. Он предполагал, что заповедуемая Торой чистота будет,

согласно мечте пророков, чистотой сердца. Соответственно, время традиций, способствующих усилению израильского национализма, прошло, и они просто неуместны.

Основные споры разгорелись по поводу субботы и пищи. Однако есть еще две области, в которых Иисус бросал вызов символам израильского мировоззрения, выступая при этом от лица Бога Израилева и подлинных традиций Израилевых и возвещая долгожданное Царство.

(iv) Нация и семья

Для современников Иисуса национальный вопрос стоял очень остро. В *NTPG* я привел ряд текстов времен Второго Храма, показывающих, что идентичность Израиля тогда работала как мировоззренческий символ. Такую идентичность я назвал «расовой». Мою терминологию критиковали, но возражений по существу вопроса я не ожидал ^[1400]. В данный период истории Израиль был более или менее «расой». Иными словами, аутсайдеры могли входить, а инсайдеры — выходить. Но Израиль не был просто свободной ассоциацией людей, которые волею обстоятельств имели общие территорию, обычаи и идеалы. Израильтяне верили, — и эта вера играла ключевую роль в их самопонимании, — что их объединяют общие предки: Авраам, Исаак и Иаков. Называйте это, как хотите, — «расой», «семьей», «нацией», — и допускайте любую степень размытости границ, но центральная реальность остается ^[1401].

По-моему, все это бесспорно. Приведу слова Джорджа Фута Мура, одного из лучших в XX веке специалистов по иудаизму, подчеркивавшего необходимость для евреев персидского и последующих периодов сохранять четкие границы народа Израилева. Он писал:

В тех условиях, что существовали в Иудее периода восстановления и позже, одной из неотложных задач религиозных вождей была борьба с примесью язычества и отступлениями от иудаизма через близкие контакты иудеев с окружающими народами, особенно через браки иудеев с представителями других народов ^[1402].

Мур тотчас отмечает, что это не было новшеством, ибо восходило к Пятикнижию ^[1403]. В Древнем мире это вообще не было необычно: у римлян, афинян и прочих бытовали строгие законы о браках с людьми другой национальной принадлежности. По сравнению с некоторыми из этих законов запреты, скажем, Езд 10 «выглядят мягкими» ^[1404]. Между тем у евреев, подчеркнул Мур, были на то более веские причины, чем у иных народов. Ведь при персидском правлении они не существовали как независимая нация. «У них была только национальная религия, и в ее сохранении лежало их самосохранение» ^[1405].

Вопреки старому предрассудку здесь нет ничего постыдного:

Отделенность, *amixia*, иудеев была одной из первопричин враждебного к ним отношения, особенно в пестрой смеси народов и синкретизме религий эллинистических царств и римского мира. Однако она достигла своей цели: иудаизм выжил. А значит, история ее оправдала ^[1406].

Как мы показали в *NTPG*, эта национальная солидарность была одним из главных символов

и межевых знаков. Время от времени среди ученых возникают споры о «национальной принадлежности и универсальности» или «партикуляризме и универсализме» иудаизма. Как известно, еврейские Писания и более поздние тексты говорят, что Единый Истинный Бог заботится обо всем мире, хотя и избрал Своим особым народом Израиль. Кажущееся (?) противоречие между этими элементами, которые можно обозначить как «креационный монотеизм» и «избрание в Завете», на разных стадиях осмысливалось разными путями, описывать которые в наши задачи не входит [\[1407\]](#). Для нас важно другое: избрание Израиля создало символ нации или семьи, наряду с прочими символами укреплявший еврейское мировоззрение в его многообразных проявлениях [\[1408\]](#).

Как вскоре увидим, Иисус, по сути, заложил под этот символ бомбу замедленного действия. Но сначала я приведу возражения на две недавние (1995 г.) статьи Полы Фредриксен. Она критикует данный подход: получается—де, что Иисус считал израильский упор на важность семьи и общего происхождения плохим и ущербным, взамен же предлагал радикально новый плюрализм идей и обычаев. Однако лично я, в отличие от некоторых ученых, ничего подобного не предлагаю. Я не делаю из Иисуса ни религиозного реформатора, ни современного нам западного либерала. Фредриксен права: Иисус был эсхатологическим пророком, вестником Царства. Он делал то, что делал, и говорил то, что говорил, ибо читал знамения времен, был убежден в приходе Царства через его служение и думал, что отныне ряд символов израильского мировоззрения утратили значение (не доброкачественность!).

А что еще можно подумать из такого, например, отрывка?

И услышавши, семья его пошла взять его, ибо люди говорили: «Он сошел с ума»... И пришли мать и братья его и, стоя вне, послали к нему звать его. Около него сидел народ. И сказали ему: «Вот, мать твоя и братья твои и сестры твои, вне, спрашивают тебя». И отвечал им: «Кто мать моя и братья мои?». И обзрев сидящих вокруг себя, говорит: «Вот мать моя и братья мои! Ибо, кто будет исполнять волю Божию, тот мне брат и сестра и мать» [\[1409\]](#).

Если хорошее знакомство с этим отрывком притупило наше восприятие, отметим его резкий контраст с позицией, которую хорошо резюмировал современный еврейский автор:

Литература танаев полна заявлений и комментариев о ценности семейной жизни... Мудрецы... пытались придать семейной жизни ореол святости. Почти все тексты периода Второго Храма очень высоко ставят семейную жизнь [\[1410\]](#).

А как насчет этого?

Когда же он говорил это, одна женщина, возвысивши голос из народа, сказала ему: «Блаженно чрево, носившее тебя, и сосцы, тебя питавшие!» А он сказал: «Блаженны слышащие слово Божие и соблюдающие его!» [\[1411\]](#).

Здесь мы видим ту же самую мысль, причем сформулированную очень остро. По сравнению с Вестью о Царстве, принадлежность к семье и гордость — ничто. Это находит яркое подтверждение в следующем отрывке:

Другой же из учеников его сказал ему: «Господин! Позволь мне прежде пойти и похоронить отца моего». Но Иисус сказал ему: «Иди за мною, и предоставь мертвым погребать своих мертвецов»^[1412].

Звучит, прямо скажем, возмутительно. Многие исследователи указывали на то, что и для еврейских, и для языческих современников Иисуса это просто скандал: обязанность похоронить должным образом близкого родственника по своей значимости опережала почти все другие обязанности^[1413]. Поразительной заповеди Иисуса есть лишь одно объяснение: верность себе и своему движению Царства он мыслил как создание альтернативной семьи. Аналогичное впечатление создает ссылка на Мих 7:5–6 с последующим комментарием:

Не думайте, что Я пришел принести мир на землю; не мир пришел Я принести, но меч, ибо Я пришел разделить человека с отцом его, и дочь с матерью ее, и невестку со свекровью ее. И враги человеку — домашние его. Кто любит отца или мать более, нежели Меня, не достоин Меня; и кто любит сына или дочь более, нежели Меня, не достоин Меня. И кто не берет креста своего и [не] следует за Мною, тот не достоин Меня^[1414].

Та же тема всплывает в высказывании, которое у всех трех синоптиков идет за разговором с богатым молодым правителем:

Нет никого, кто оставил бы дом, или братьев, или сестер, или отца, или мать, или жену, или детей, или земли, ради меня и Евангелия, и не получил бы ныне, во время сие, среди гонений, во сто крат более домов, и братьев, и сестер, и отцов, и матерей, и детей, и земель, а в веке грядущем жизни вечной^[1415].

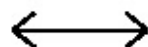
Эта тема очень глубоко укоренена в традиции речений Иисуса. Вероятно, с ней же отчасти связан и ответ Иисуса саддукеям по поводу воскресения^[1416]. Опять перед нами двойное сходство и двойное различие.

Идея имеет смысл именно как шокирующий вызов еврейскому миру.



Идея имеет смысл именно как корень той мультиэтничности, которую отстаивал Павел и другие ранние христиане.

Идея звучит шокирующе беспрецедентно.



Идея едва ли отражает обычаи ранней Церкви.

Иисус наверняка не раз высказывался в подобном неожиданном ключе. Иными словами, он рассматривал верность себе как приоритетную по отношению к верности семье, которую в Древнем мире требовали повсюду и которая была одним из основных еврейских культурно-религиозных символов идентичности.

Еще раз подчеркнем: Иисус не считал такой символ по природе своей дурным или второсортным, — во всяком случае, не более дурным, чем раввин, отдавший приоритет погребению перед «Шема», полагал дурным «Шема». Перед нами — эсхатологическая неотложность. Молиться — хорошо и достойно. Но если не погребен покойник, похоронить его обычно важнее, чем помолиться. Так и семейная верность хороша и достойна. Но следование за Иисусом — важнее.

В мире Иисуса верность семье имела гораздо большее значение, чем в современной индивидуализированной западной культуре. Поэтому требование Иисуса неизбежно вело к отречению от обычного образа существования^[1417]. Неизбежный результат — «социально девиантный уклад жизни — вне дома»^[1418]. Например:

Один книжник, подойдя, сказал Ему: «Учитель! Я пойду за Тобою, куда бы Ты ни пошел». И говорит ему Иисус: «Лисицы имеют норы и птицы небесные — гнезда, а Сын Человеческий не имеет, где приклонить голову»^[1419].

Иисус звал учеников не очень-то держаться за один из главных символов еврейского мировоззрения (естественно, аналоги этому символу можно найти и в нееврейских мировоззрениях). Современный западный индивидуализм притупляет восприятие резких высказываний Иисуса о семье. В результате, рассматривая тему конфликта Иисуса с современниками, экзегеты концентрируют внимание на его отношении к вещам вроде пищевых запретов. Между тем об этом говорится лишь в одном синоптическом пассаже. Тема же семьи затрагивается во многих отрывках. Эсхатологическая Весть Иисуса о Царстве не отрицала богоданность еврейских символов семейной и национальной верности. Но она им противоречила. Как мы увидим, Иисус создавал вокруг себя альтернативную семью.

(v) Собственность

Эсхатологическому призыву порвать с семейными узами сопутствовал призыв не держаться за имущество. А ведь для большинства людей древности основная форма собственности — земля. Причем для евреев это была *Святая земля*, обещанная Своему народу ГОСПОДОМ^[1420]. Именно желание римлян произвести перепись на Святой земле спровоцировало в 6 году н. э. восстание под предводительством Иуды Галилеянина^[1421]. Израиль «унаследовал» в первую очередь Землю, и земля — основное наследство, которое отец мог передать детям (конечно, передача земли по наследству обретала религиозный смысл в свете того, что Святая земля — особая^[1422]). Именно это, а не тогдашний эквивалент современного нам материализма, было поставлено на карту, когда Иисус призывал отказаться от собственности^[1423].

Не собирайте себе сокровищ на земле, где моль и ржа истребляют и где воры подкапывают и крадут; но собирайте себе сокровища на небе, где ни моль, ни ржа не

истребляет и где воры не подкапывают и не крадут. Ибо, где сокровище ваше, там будет и сердце ваше^[1424].

Некто из народа сказал ему: «Учитель! Скажи брату моему, чтобы он разделил со мною наследство». Он же сказал человеку тому: «Кто поставил Меня судить или делить вас?». При этом сказал им: «Смотрите, берегитесь любостяжания, ибо жизнь человека не зависит от изобилия его имения»^[1425].

Продавайте имущество ваше и давайте милостыню. Приготовляйте себе кошельки неветшающие, сокровище неоскудевающее на небесах, куда вор не приближается, и где моль не съедает. Ибо, где сокровище ваше, там и сердце ваше будет^[1426].

Всякий из вас, кто не отрешится от всего, что имеет, не может быть Моим учеником^[1427].

...Одного тебе недостает: пойдя, всё, что имеешь, продай и раздай нищим, и будешь иметь сокровище на небесах; и приходи, последуй за Мною, взяв крест. Он же, смутившись от сего слова, отошел с печалью, потому что у него было большое имение^[1428].

Возможно, это звучит менее скандально, чем призыв отбросить верность семье, но масштабы вполне соразмерные. Израилю дали Землю. Колена и семьи внутри колен получили на ней свою долю, свое «наследие». Сохранение этого наследия — часть культурно–религиозной символики мира Иисуса, особенно, когда евреи после плена возвратились (в географическом смысле слова) на прежние территории. Параллель с ситуацией в Израиле/Палестине конца XX века вполне корректна. Она помогает понять глубину чувства и насилия, которое может быть спровоцировано вызовом данному символу. Контекст второго из вышеприведенных речений — просьба рассудить семейный спор о собственности — вряд ли выдуман: ранней Церкви не было нужды в таком вымысле, ибо никто из христиан не считал Иисуса местным судьей. Резковатый ответ Иисуса («кто поставил Меня судить или делить вас?») - аллюзия на Исх 2:14, где Моисея упрекают в том, что он судит. Иисус отказывается стать (в этом смысле) новым Моисеем, который разделит Землю Обетованную. Да, он пришел подлинно возвратить Израиль из плена. Однако это не означает правоту националистических идеалов Израиля и не утверждает символических территориальных наделов, столь ревностно защищаемых. Напротив: у неверных работников отнимут виноградник.

Для древних евреев семья и собственность имели несколько иной смысл, чем для современных жителей Западной Европы и Северной Америки. Они означали нечто гораздо большее, чем просто «личную» идентичность и безопасность: здесь присутствовал глубокий

культурно–религиозный символический подтекст. Но Иисус бросил прямой вызов: ученики, верные его Вести о Царстве, должны быть готовы отринуть семью и собственность, несмотря на богоданность последних. Почему? За ответом далеко ходить не надо. Его подсказывают прошлые главы нашей книги. Семья и собственность укрепляли идолопоклоннические и обреченные на провал чаяния Иисусовых современников. Они склоняли Израиль строить башню, которую невозможно завершить. Они звали его к безнадежному восстанию^[1429].

Защитенность Израиля нации и Земле вылилась в масштабнейшую строительную программу и вела к величайшей войне. Как мы показали, Иисус был решительно против священной войны. Сейчас мы увидим, что он противостоял и превращению великого здания в кумира.

3. Символы израильской идентичности: Храм

(i) Введение

Одно из основных завоеваний, достигнутых за последние 20 лет исследователями жизни Иисуса, состоит в том, что вопрос об Иисусе и Храме снова оказался в центре дискуссий. За редким исключением^[1430], почти все специалисты считают:

- Иисус совершил в Храме какое–то яркое действие;
- это действие стало одной из основных причин его казни.

Здесь кончается консенсус и начинаются вопросы. Что именно сделал Иисус в Храме? Почему он это сделал? Чего он хотел этим добиться? Каково было символическое значение его действия? Каким образом это действие стало причиной (или одной из причин) его казни? Предвидел ли он такие последствия? Если «да», то пошел ли он на упомянутое действие *несмотря* на последствия или *из–за* них?

Далее мы попытаемся подробно на это ответить. Мы уже коснулись первой пары вопросов (что и почему сделал Иисус). Но сначала вспомним значение Храма в иудаизме времен Иисуса^[1431].

(ii) Храм и его значение

На Храмовую гору и поныне претендуют разные стороны. Сейчас она принадлежит исламу. Время от времени та или иная еврейская группа осаждает ее (по крайней мере, символически) с намерением забрать ее и восстановить там, спустя два тысячелетия, Храм^[1432]. Менее амбициозные евреи регулярно собираются на молитву у Западной Стены, — так близко, как они только могут подойти к месту, где Бог Израилев обещал обитать со своим народом. Символика места до сих пор обладает огромной силой.

Современные сцены порой навевают анахронистические представления, но эта, наоборот, помогает избежать анахронизма. Мы не должны уподоблять действия Иисуса протесту современных туристов против дороговизны религиозных безделушек в Вестминстерском аббатстве. При жизни Иисуса Храм был центральным символом иудаизма, средоточием специфической для израильтян деятельности, темой ряда их важнейших рассказов и прекраснейших песен, ответом на глубинные вопросы. И именно Храм выбрал Иисус для самой

заметной своей публичной акции. Экзегеты давно заметили, как остро евангелисты чувствуют символическое значение Иерусалима, горы Сион и Храма и как тонко отражают его в своих текстах^[1433]. Было бы странно, если бы и сам Иисус упустил из виду символическую роль места, которое псалмопевец назвал «радостью всей земли»^[1434]. Следует отметить три аспекта Храма и его значения:

- присутствие ГОСПОДА;
- система жертвоприношений;
- политическая роль.

Итак, *во-первых, Храм считался местом обитания Бога Израилева.*

Земным местом обитания Бога сначала была скиния, а потом — Храм. Его великая любовь к Израилю явлена в том, что со Своего далекого престола над семью небесами... Он сошел обитать к народу Своему в шатер из козых шкур, который Он повелел воздвигнуть... У Бога есть скиния или Храм на земле не потому, что Ему не обойтись без места для обитания (Его святой дом в вышине существовал еще до сотворения мира!), но потому, что для осознания Его любящего присутствия людям нужна какая-то видимая вещь^[1435].

Кэрол Мейерс в недавней статье разъясняет:

Храм по замыслу своему был земным местом обитания древнеизраильского божества... Символический характер Иерусалимского Храма... был связан с рядом особенностей, благодаря которым Храм мыслился как космический центр Вселенной, место, где соединяются небо и земля, откуда Бог правит миром^[1436].

Это значит, что чем ближе человек подходил к Храму, а внутри Храма — к Святому Святых, тем дальше он продвигался по четко выстроенной лестнице ритуальной чистоты^[1437].

Во-вторых, Храм был местом, где совершались жертвоприношения. Считалось, что здесь можно получить прощение грехов и очиститься от скверны^[1438]. Это ярко видно в описаниях ситуации, которая возникла после гибели в 70 году н. э. системы жертвоприношений:

Разрушение Храма в 70 году н. э. положило конец всей системе искупительных жертвоприношений, публичных и частных, а также всеобщему очищению — с козлом отпущения в День Искупления. Утрата глубоко переживалась... Этот рассказ [об Иоханане Бен-Заккае и Иошуе Бен-Ханании, обсуждающих гибель Храма] иллюстрирует смятение, которым наполнились сердца многих людей после прекращения жертв^[1439].

Один современный автор говорит:

Жертвоприношение «тамид» [«постоянное»] символизировало не только трапезу божества, но и, по экстраполяции, присутствие божества среди народа. Нельзя было вообразить большего культового бедствия, чем утрата этого жертвоприношения: оно означало бы разрыв связи между божеством и людьми (Дан 8:11)^[1440].

Понять смысл древних жертвоприношений очень трудно. И не потому, что они чем-то плохи или бесцельны: если нам идея жертвоприношений чужда, то это наша проблема, а не древних. Сложность в другом. Релевантные тексты больше сосредотачиваются на описании ритуала, чем на его смысле^[1441]. На основании рассказа Лев 1–7 о различных типах жертвоприношений можно очертить (с оговорками) следующую картину.

Ежедневно совершались два вида жертв, утверждающих и празднующих пребывание Божества среди Своего народа.

- *Всесожжение*. Тексты говорят о нем как о пище для Божества, которую то обоняет и вкушает. Последнее представление, впрочем, широко понималось как антропоморфизм^[1442].
- *Жертва мирная*. Предназначалась для вкушения уже не Божеством, а народом. Отсюда ее праздничный характер.

На них взималась храмовая подать, из-за чего в их совершении участвовали, хоть и несколько косвенным образом, все израильтяне^[1443]. Жертва всесожжения и мирная иногда назывались «искупительными», хотя существовали другие виды жертв, специально предназначенные для «искупления».

Следующие два жертвоприношения вновь делали из верующего полноценного члена народа Божьего, — состояние, нарушенное грехом или нечистотой. Отметим, что грех и нечистота — вещи разные. После родов женщина считается нечистой, но рожать само по себе не грех. Вор грешит, однако ритуальная скверна на нем может отсутствовать^[1444]. Интересно, что еврейское слово, обозначающее третий вид жертвы в Левите, — «хатта'т» — может быть переведено не только как «жертва за грех» (обычный перевод), но и как «жертва очищения». Ее приносили и в некоторых случаях греха (Лев 4:1 — 5:13; Числ 15:22–29 и т. д.)^[1445], и в некоторых случаях нечистоты (после деторождения, Лев 12; после истечения, Лев 15). О взаимосвязи между грехом и нечистотой и о разнице между избавлением от одного и другого, много спорят. Это вылилось, в частности, в дискуссии о том, как функционировали эти жертвы. По всей видимости, ритуал имел и искупительную, и очистительную роль. Но в чем же здесь смысл: грешник очищается от греха? Или из храмовых пределов удаляется культовая нечистота, созданная присутствием грешника/нечистого человека?^[1446]

Очевидно, в определенной мере верно и то, и другое. В обоих случаях, хотя и по разным причинам, человеку не разрешалось приближаться к святому месту, тем более — к обитавшему там Божеству. Поэтому жертва очищения/за грех предшествовала всесожжению и жертве мирной (последние, как мы помним, праздновали пребывание Божества со Своим народом^[1447]). Непредумышленно *согрешивший* получает с помощью жертвы очищения/за грех *прощение*. Подвергшийся ритуальной *нечистоте* получает тем же способом *очищения*. Покаяние и реституция за грех, омовение и ожидание захода солнца представляют собой в одном случае первую часть прощения, а в другом — очищение. Совершать их можно везде. Однако, как

справедливо указывает Сандерс, «акт жертвоприношения всегда был последним моментом в исправлении нечистоты или вины»^[1448].

Существовала также «жертва повинности», которая в сущности являлась «одним из видов жертвы за грех»^[1449]. О ее смысле также много спорят. По всей вероятности, она требовалась, когда было осквернено сакральное, как заглаживание проступка перед Божеством.

Теперь поговорим о великих национальных праздниках и священных днях, а также о приносимых на них жертвах^[1450].

Если жертвы за грех и жертвы повинности касались еврея как индивидуума, то эти праздники касались Израиля в целом. Самый известный праздник — *Пасха*. Весь пасхальный ритуал — паломничество, чтение рассказа об исходе, особая трапеза — знаменовал радость об исходе из Египта, прообразе освобождения Богом Израиля от языческих врагов. Его средоточием было приношение пасхального агнца. Как в Храме соединялись небо и земля, так здесь соединялись прошлое и настоящее — в один великий акт национального праздника и надежды^[1451].

День Искупления также был большим национальным событием. Он соответствовал регулярным индивидуальным приношениям.

В течение года человек или община могли избавиться от нечистоты по мере ее возникновения. Помимо этого раз в год совершался особый ритуал по очищению святилища от скверны, вызванной намеренными грехами, и вообще от любой еще не снятой скверны^[1452].

На День Искупления грехи народа исповедовались над головой живого козла. Потом козла отсылали в пустыню. Поскольку предполагалось, что козел уносит от Храма грехи (а значит, и нечистоту), во всем годичном круге храмовых обрядов не приносили в жертву только это животное.

Подведем итог. В Храме обитал Бог Израилев (главные тексты всегда оговариваются, что «небо и небо небес не вмещают» Его^[1453]). Кроме того, в Храме совершались жертвоприношения, Храм давал возможность избавиться от греха и скверны, мешающим радоваться присутствию Бога^[1454].

Эта боговдохновенная схема жертвоприношений была рассчитана на регулярное использование день за днем, месяц за месяцем, год за годом. Однако те же самые тексты, особенно Лев 26 и 3 Цар 9:1–9, говорят и об историческом развитии. Как человек, совершающий преднамеренный грех, должен быть отрезан от народа^[1455], упорство нации в преднамеренном грехе приведет к плену и разрушению Храма. Как тогда вернуть общение народа с ГОСПОДОМ? Как мы видели, Израиль должен покаяться и всем сердцем взыскать ГОСПОДА^[1456]. Это более или менее соответствует индивидуальному покаянию и исправлению. Есть однако еще два момента:

- В центральном разделе Книги Исайи говорится, что «раб» ГОСПОДЕНЬ будет истинной жертвой за грех, приведший к плену^[1457].
- Согласно последним главам Книги Иезекииля и некоторым другим текстам (например, кумранскому Храмовому Свитку), возникнет новый Храм. Это событие ознаменует восстановление истинного культа.

Храм оставался средоточием национальной надежды и эсхатологии, национальной жизни и самобытности. В центре же существования и значения Храма была система жертвоприношений.

В-третьих, Храм играл колоссальную политическую роль. Ее обрисовать довольно легко. Если Единый Истинный и Живой Бог благоволит обитать в данном конкретном здании, людям, отвечающим за это здание, выпала великая честь. Первый Храм был не просто украшением Соломонова царства, но одной из ключевых его особенностей. Восстановленный Второй Храм символизировал меру автономии, несмотря на «отсутствие важного элемента», а именно монархии^[1458]. Очищение Храма Маккавеями в 164 году до н. э. вымостило дорогу Хасмонейской династии. Грандиозное строительство Храма, развернувшееся при Ироде, было важным элементом в притязании Ирода называться еврейским царем^[1459]. Бар-Кохба, последний из мессианских претендентов нашего периода, чеканил монеты с изображением храмового фасада; Адриан планировал соорудить на этом месте языческое святилище, еврейские же революционеры хотели построить Храм истинный^[1460]. Таким образом, Храм был не только религиозным, но и центральным политическим символом иудаизма. Он указывал не только на обетование ГОСПОДА обитать со Своим народом, но и на прощение грехов и нечистоты народа, на избавление из плена, а также легитимацию его строителей или управителей. Он был неразрывно связан с царским домом и соответствующими чаяниями. Именно поэтому акция Иисуса в Храме имела огромное значение. Любой человек, мало-мальски разбирающийся в храмовой символике, должен был понять: эта акция касается не только религии, но и монархии.

Конечно, не все еврейские современники Иисуса относились к Храму одинаково восторженно.

- *Ессеи* считали хасмонейскую первосвященническую династию узурпаторами. Они отказывались участвовать в храмовых обрядах и верили, что их собственная община — адекватная замена Храму. Они также полагали, что в свое время ГОСПОДЬ вмешается, и будет построен новый Храм^[1461].

- Так называемый «Животный Апокалипсис», теперь входящий в Первую книгу Еноха, считал жертвоприношения во Втором Храме нечистыми. Возможно, эта позиция отражала глубокое неодобрение священства^[1462].

- *Фарисеи* (или, во всяком случае, раввины, их самозванные преемники) разработали богословие, в котором их товарищество и изучение Торы были почти эквивалентом Храму: изучать Тору означало находиться в присутствии Бога Израилева^[1463]. Одно позднее предание приписывает Иоханану Бен-Заккаю представление о том, что соблюдение Торы может даже заменять систему жертвоприношений^[1464].

Конечно, трудно сказать, сколь широко были распространены подобного рода идеи, пока Храм еще стоял. В этом ключе вполне могли рассуждать некоторые учителя диаспоры. Однако весьма вероятно, что основная разработка представления о замене храмового культа на изучение и соблюдение Торы пришлось на период *после* гибели Храма. Есть все причины считать: точка зрения, приписываемая Иоханану Бен-Заккаю, даже если и была высказана им в 70 году, не была распространенной по крайней мере до 135 года. После этого ее приняли, видимо, с глубокой скорбью, — судя по вниманию Мишны к деталям уже несуществующего храмового богослужения^[1465]. Все же однако существовала возможность глубоко еврейских по духу богословских систем, которые если и не критиковали Храм, то релятивировали его роль:

- *Ессеи* критиковали существующий Храм с богословских позиций: Храмом заправляют не те, кто надо.
- *Фарисеи* разрабатывали богословскую систему, в которой благословения, обычно получаемые в Храме, доступны через Тору.
- Существовала и критика более популярного толка. По-видимому, для *бедняков* Храм символизировал угнетение, испытываемое ими со стороны богатой элиты. Как мы помним, в начале войны был такой эпизод: революционеры захватили Храм и чуть ли не в первую очередь сожгли долговые документы^[1466]. Вообще, судя по тому, сколько у нас свидетельств непопулярности тогдашнего правящего класса, и Храм, и управление им часто критиковались^[1467].

Акцию Иисуса в Храме следует рассматривать в контексте этого широкого недовольства.

(iii) Акция Иисуса в Храме

Что и почему Иисус сделал в Храме? В последнее время на этот счет разгорелась очень интересная научная дискуссия. У нас нет возможности останавливаться на ней во всех подробностях^[1468], поэтому наметим лишь общие тенденции.

Спектр существующих мнений весьма широк. На одном его конце — гипотеза, что перед нами «очищение Храма». По мнению ее представителей, Иисус порицал храмовый культ или какие-то его особенности и хотел его реформировать (не отменить!)^[1469]. Как мы уже говорили, у многих евреев вызывали протест те или иные аспекты храмового культа, причем особенную антипатию и недоверие питали к первосвященникам^[1470]. Гипотеза предполагает, что Иисус выступал с новой концепцией чистоты, которую безуспешно попытался ввести в Храме^[1471].

На другом конце спектра — гипотеза, что перед нами инсценированная притча о разрушении Храма^[1472]. По мнению ее представителей, своей акцией Иисус символически разрушил Храм. Здесь могут быть разные вариации. Пример:

- *Эд Сандерс*, это необходимая прелюдия к восстановлению Храма, без подтекста, связанного с судом.
- *Маркус Борг*: это проявление гнева Божьего.
- *Доминик Кроссан*: это результат неэгалитарной и эксплуататорской системы Храма^[1473].
- *Джекоб Ньюзнер*: это прелюдия к учреждению альтернативной религии, начинающейся с Тайной вечери^[1474].

Были попытки совместить оба подхода:

- *Бен Мейер*: Иисус хотел реформировать некоторые аспекты Храма, но его акция, говорившая о Царстве, грядущем на Иерусалим, также предупреждала: если это не случится, результат будет катастрофическим^[1475].
- *Джеффри Трамбоуэр*: Иисус предложил знак предстоящей гибели Храма; на эту гибель указывало и растление Храма^[1476].

Высказывались и более умеренные точки зрения:

- *Дэвид Кэтчпоул*: аспект «очищения» — поздняя вставка, отражающая позднее истолкование; акция Иисуса была знамением грядущего Царства^[1477].
- *Маркус Борг* (в более ранней работе): акция в Храме — разыгранная притча о суде, и значительная часть «апокалиптического» материала в синоптической традиции относится к той же теме (в последнее время Борг подчеркивает элемент социально-экономической критики)^[1478].

Если рассматривать вопрос о том, что и почему Иисус сделал в Храме, в отрыве от остальной проблематики, решить его не получится. Для применения обычных критериев, необходимых для построения гипотез, не хватает данных^[1479]. Однако современные труды по данному вопросу обращают внимание на темы, которые не могут не найти места в последующей реконструкции: чистота, деньги, жертвенные животные, символическое разрушение, грядущее Царство. Кажущееся (?) противоречие между «реформой» и «разрушением» смягчается в теории Сандерса: по его мнению, Иисус ждал возникновения нового Храма, — реформа довольно серьезная, но не критикующая «систему». Даже некоторые ученые, не согласные с Сандерсом, считают, что Иисус хотел некоего метафорического переустройства Храма, связанного с ним самим и его общиной^[1480]. Таким образом, даже если рассматривать случай в Храме сам по себе, у нас есть элементы для исторической реконструкции, — реконструкции, которая неизбежно предполагает вчувствование в мировоззрение изучаемых людей.

Однако никто и не собирается решать этот вопрос в отрыве от остальных. Если действия Иисуса не были случайными и необдуманными, — едва ли, если учесть все, что мы знаем об Иисусе, — то уместно привязать акцию в Храме к остальному его служению. Как знать, не окажется ли она кульминацией этого служения? И будем ли мы, подобно Сандерсу, отталкиваться в рассуждениях от случая в Храме^[1481] или (моя стратегия) от других данных (впоследствии увязывая с ними данный эпизод), мы все равно придем к одному: нам придется смотреть, какое место этот камень странной формы занимает в строящемся здании. Есть основание считать, что он — краеугольный^[1482].

Вспомним кое-что из сказанного в гл. 5. Пророки Исайя, Иеремия и Иезекииль совершали символические действия, часто связанные с Иерусалимом и Храмом и иногда предвещавшие гибель Храма. Типичные примеры — нагота Исайи, разбитый кувшин Иеремии, кирпич Иезекииля^[1483]. Иисус также иногда совершал символические действия, причем действия, содержавшие намеки на те или иные тексты Писания. Если бы он повел себя сходным образом, столкнувшись с центральным символом Израиля, в этом не было бы ничего удивительного. Как мы показали в гл. 8, Иисус, подобно Иеремии, предупреждал о разрушении Храма язычниками. Кульминацией его пророческой деятельности вполне могла стать инсценировка этого предсказания.

Далее. В гл. 6 я показал, что Иисус считал себя пророком, призванным возвещать воцарение Бога Израилева. В центре стояли два момента:

- возвращение Израиля из плена (см. гл. [6](#));
- возвращение ГОСПОДА на Сион (см. гл. [14](#)).

Оба они явно тесно связаны с Храмом. Когда плен закончится, Храм будет восстановлен. Когда ГОСПОДЬ вернется на Сион, Он придет в Храм, — но «кто выдержит день пришествия Его»? Поэтому основные темы Вести о Царстве сосредоточены на Храме. Если произойдет в каком-то смысле восстановление Храма и ГОСПОДЬ вернется в милости и суде, то Храм

Иродов осужден ^[1484]. Его легендарная красота не спасет его. Как сказали бы ессеи, это подделка, которая должна быть разрушена, если ГОСПОДЬ действительно будет обитать со Своим народом и произойдет возвращение из плена.

В гл. 7 мы подробно рассматривали, как протекало служение Иисуса во время его странствий. Мы отметили, в частности, следующие его особенности:

- Радужный прием всех людей без исключения;
- Требование отказаться от своей «ревности» и следовать за ним;
- Предупреждение о последствиях для отказавшихся.

Проповедь истинной (но разрушающей стереотипы) мудрости и предупреждение об опасности лживой (но стереотипной) глупости также были сосредоточены на Храме.

Вспомним еще наши рассуждения в гл. 8. Мк 13 вбирает в себя мотивы предыдущих предупреждений относительно Храма и торжественно предрекает, с аллюзиями на Иеремию и Даниила, разрушение Храма чужеземными армиями, рассматривая данное событие как проявление ГОСПОДНЕГО гнева на Свой непокорный народ. Последнее состояние дома будет хуже первого. Поскольку Храм был средоточием национальной жизни и самопонимания Израиля, то, когда Иисус предлагал (подобно некоторым другим тогдашним движениям) новый и революционный способ быть Израилем, образ Храма для него был очень важен. Дом, построенный на песке, с шумом обрушится. Устоит только тот дом, что построен на камне Иисусовой Вести о Царстве.

Наконец, не будем забывать предыдущие доводы в настоящей главе. Во время своего галилейского служения Иисус бросал вызов символам, которые играли ключевую роль в мышлении, идеалах и действиях очень многих его современников, особенно фарисеев, на чьей ревности по Торе держался столь противный Иисусу национализм. Здесь дело не только и не столько в системе ритуальной чистоты. И, уж конечно, Иисус не противопоставлял современным ему идеологиям идеологии, известные нам по XX веку. Речь шла о символах, которые, по свидетельству самих же еврейских источников периода Второго Храма, стояли в центре еврейского самопонимания.

На мой взгляд, вышесказанное подводит нас к выводу, что акция в Храме — инсценированная притча о суде. Отметим немаловажный факт: почти все традиции (и в самих канонических Евангелиях, и вне их), затрагивающие тему «Иисус и Храм», говорят о разрушении Храма.

- *Марк*: эпизод со смоковницей.
- *Лука*: Иисус плачет об Иерусалиме.
- *Иоанн*: речение о разрушении и восстановлении.
- *Синоптики*: упоминание о лжесвидетелях и их обвинении, а также об издевательствах у подножья креста.
- *Фома*: загадочное речение «я разрушу этот дом, и никто не сможет его восстановить».
- *Деян*: высказывание о том, что Иисус разрушит Храм.

Все это достаточно ясно говорит не об очищении или реформе Храма, а о его разрушении ^[1485]. Невозможно видеть в каждом таком отрывке пророчество задним числом. К тому же тема разрушения контрастирует с первохристианским обычаем молиться в Храме. Поэтому у нас нет серьезных оснований видеть в ней просто отражение раннего христианского

богословия^[1486].

Напрашивается вывод: придя в Иерусалим, Иисус символически и пророчески разыграл его осуждение, — осуждение, о котором он и раньше, и позже предупреждал словами и делами. Над Храмом, центральным символом всей жизни нации, нависла божественная угроза, и если Израиль не покается, язычники разрушат Храм. В данном случае Иисус воспринимал себя не просто пророком, подобным Иеремии, вестником гибели Храма, но и истинным царем, облеченным властью, на которую ранее притязали Хасмонеи и Ирод^[1487]. Своими действиями Иисус «вызывал в памяти самые что ни на есть основополагающие традиции нации в тот самый момент, когда восприятие было особенно обострено»^[1488], — когда наблюдатели, пасхальные паломники, устремившие сердца к Царству ГОСПОДА, вероятнее всего, постигли бы многогранный символизм его поступка.

Таким образом, в запутанном вопросе о том, что и зачем сделал Иисус в Храме, я занимаю позицию, в которой пытаюсь совместить сильные стороны основных альтернатив:

- Иисус дал символ грядущего разрушения Храма.
- Он верил, что наступает уникальная кульминация израильской истории: Бог Израилев начинает судить и искупать Свой народ.
- Осуждение Храма выразится в разрушении его Римом. При этом Рим, подобно Вавилону (см. Иер), будет орудием гнева ГОСПОДНЕГО.
- Конкретные причины осуждения Храма таковы. На более общем уровне: Израиль не внял призыву ГОСПОДА быть Его народом (см. выше гл. 7 и 8). На более частном уровне: Израиль увлечен идеей народного восстания, а при этом допускает несправедливость в своем собственном обществе (например, в храмовой системе).
- Я согласен с Сандерсом, что Иисус дал символ разрушения Храма. Однако я согласен и с критиками Сандерса (например, Бокэмом и Эвансом), что Иисус не просто хотел заменить один Храм другим. Его критика существующего Храма была частью эсхатологической программы. Во всяком случае, этого следует ожидать от пророка.

Теперь можно понять смысл спорного отрывка Мк 11:1–25 (пар. Мф 21:1–22/Лк 19:28–48/Ин 12:12–19; 2:13–17). Поскольку в нашей аргументации мы отталкивались от самопонимания Иисуса как пророка, можно начать с профетического контекста, который дают синоптики. Он состоит:

- 1) в цитате из Ис 56:7 и Иер 7:11 (Мк 11:17пар.^[1489]);
- 2) в аллюзиях на Захарию в течение всего эпизода.

Подобно многим другим ученым, я считаю, что Иисус был знаком с этими библейскими текстами и создавал на них аллюзию (и/или инсценировал их)^[1490].

Контекст отрывка Исаяи — полное возвращение из плена (со всеми вытекающими отсюда последствиями):

И сыновей иноплеменников, присоединившихся к ГОСПОДУ,
чтобы служить Ему и любить имя ГОСПОДА,
быть рабами Его...
Я приведу на святую гору Мою
и обрадую их в Моем доме молитвы;
всесождения их и жертвы их

будут благоприятны на жертвеннике Моем;
ибо дом Мой назовется домом молитвы для всех народов.
ГОСПОДЬ Бог, собирающий рассеянных израильтян, говорит:
к собранным у него Я буду еще собирать других^[1491].

Ситуация ясна: этот отрывок стоит в одном ряду с теми, что обещают, в числе окончательных даров Израилю, собрание язычников в единый народ ГОСПОДЕНЬ^[1492]. За ним идет резкая критика Израиля в его нынешнем состоянии (56:9–12; 57:1–21). Для язычников распахнутся двери, а нынешних израильтян, особенно их вождей и стражей (56:10сл.), ждет кара. Это дает органичную связь с текстом Иеремии, который входит в большую проповедь–обличение Храма и предупреждение против бездумного доверия Храму:

Так говорит ГОСПОДЬ Саваоф, Бог Израилев: исправьте пути ваши и деяния ваши, и Я оставлю вас жить на сем месте. Не надейтесь на обманчивые слова: «Здесь Храм ГОСПОДЕНЬ, Храм ГОСПОДЕНЬ, Храм ГОСПОДЕНЬ». Но если совсем исправите пути ваши и деяния ваши, если будете верно производить суд между человеком и соперником его, не будете притеснять иноземца, сироты и вдовы, и проливать невинной крови на месте сем, и не пойдете во след иных богов на беду себе, — то Я оставлю вас жить на месте сем, на этой земле, которую дал отцам вашим в роды родов. Вот, вы надеетесь на обманчивые слова, которые не принесут вам пользы. Как! Вы крадете, убиваете и прелюбодействуете, и клянетесь во лжи, и кадите Ваалу, и ходите во след иных богов, которых вы не знаете, и потом приходите и становитесь пред лицом Моим в доме сем, над которым наречено имя Мое, и говорите: «Мы спасены», чтобы впредь делать все эти мерзости. *Не соделался ли вертепом разбойников в глазах ваших дом сей, над которым наречено имя Мое?* Вот, Я видел это, говорит ГОСПОДЬ. Пойдите же на место Мое в Силом, где Я прежде назначил пребывать имени Моему, и посмотрите, что сделал Я с ним за нечестие народа Моего Израиля. И ныне, так как вы делаете все эти дела, говорит ГОСПОДЬ, и Я говорил вам с раннего утра, а вы не слушали, и звал вас, а вы не отвечали, — то Я так же поступлю с домом сим, над которым наречено имя Мое, на который вы надеетесь, и с местом, которое Я дал вам и отцам вашим, как поступил с Силомом. И отвергну вас от лица Моего, как отверг всех братьев ваших, все семя Ефремово^[1493].

Пафос отрывка очевиден. С одной стороны, перед нами гневное обличение той порчи, которая разъедает еврейское общество. С другой стороны, недвусмысленное предупреждение: в результате Храм будет разрушен.

Многие экзегеты справедливо отмечают неслучайность слова «разбойники» в выражении «вертеп разбойников». Когда-то в нем видели протест против эксплуатации, против системы обмена денег и торговли животными как грабежа среди бела дня. Да и в наши дни многие толкователи полагают, что упоминание о «вертепе разбойников» отражает понимание синоптиками (или даже их источниками) инцидента в Храме как «очищения» (а не притчи о разрушении)^[1494]. Но контекст Иеремии говорит о другом. Дело больше в разрушении, чем в очищении. И не просто потому, что должен быть построен новый Храм, а потому, что

полностью прогнил Храм существующий.

На самом деле, даже независимо от данного контекста, слово, которое обычно переводится как «разбойники», не обязательно и даже не в первую очередь связано с экономической коррупцией. И греческое *lestes*, и стоящее за ним (у Иеремии) *parisim* — не «мошенник», а «грабящий с насилием»^[1495]. Речь совсем не об экономической эксплуатации. У Иосифа Флавия *lestes* встречается десятки раз, и этот факт свидетельствует, что в Палестине I века так называли бандитов. Дважды говорит он о «пещерах *lestai*», и оба раза имеются в виду бандиты, живущие на холмах, которых истребил Ирод Великий^[1496]. Это не просто грабители с большой дороги, ищущие, чем поживиться, — хотя бывали и такие, — а революционеры. Варавва, вождь кровавого восстания в Иерусалиме, был именно *lestes*. Двое распятых с Иисусом были также *lestai*^[1497]. Распинали не грабителей и мошенников, а революционеров.

В результате обвинение против Храма начинает выглядеть совсем в ином свете. Дело не в экономическом жульничестве, — на него-то как раз в данный период относительно мало указаний^[1498]. Как показал Борг в 1984 году, Храм играл важную роль в антиримском сопротивлении^[1499]. Во времена Иеремии в центре надежд на национальное освобождение стоял именно Храм, считавшийся гарантом безопасности от язычников. Мог ли он тогда символизировать, согласно указанию Исайи, волю ГОСПОДА, чтобы все народы разделили с Израилем дары, когда придет Царство и ГОСПОДЬ вернется на Сион?..^[1500] Я не хочу сказать, что уже в дни Иисуса Храм был логовом кровавых революционеров^[1501]. Я говорю об идеологии: как и при Иеремии, Храм стал талисманом националистической ярости, порукой, что ГОСПОДЬ вступится за Израиль и защитит от врагов. Этот идеологический момент вылился впоследствии в необъяснимые, казалось бы, действия: после гибели Храма лидеры сопротивления просили Тита разрешения спокойно оставить город^[1502].

В сознательной аллюзии Иисуса на пророчество Иеремии о разрушении очень ярко и конкретно отразились его Весть о Царстве и предупреждения. Это высказывание дало прямое и непосредственное объяснение символическому пророческому действию, только что имевшему место, которое иначе могло остаться непонятным. По убеждению Иисуса, вопиющее отклонение Израиля от своего призвания вело к одному — гибели Храма, историческим аналогом которой было вавилонское вторжение, предсказанное Иеремией.

Контекст Иеремии проливает свет и на эпизод со смоковницей^[1503]. Как известно, Марк здесь использовал характерный для него прием «сэндвича»: он поместил акцию в Храме между проклятьем смоковницы и ее засыханием. (Поместил, надо сказать, явно рассчитывая, что читатели уловят сходство между двумя событиями. Но впоследствии многие толкователи этого не замечали и записали Марка в сторонники понимания акции в Храме как «очищения», а не «разрушения».) Иисус ищет плода и, не найдя, объявляет приговор. Соответственно, проклятье смоковницы — инсценированная притча об инсценированной притче. Сейчас исследователи часто обращают на это внимание^[1504]. Однако связь с Иеремией отмечают реже. Между тем вскоре после вышеуказанных отрывков мы находим:

И врачуют рану народа моего легкомысленно,
говоря: «мир, мир!», а мира нет.

Стыдятся ли они, делая мерзости?

Нет, они нисколько не стыдятся
и не краснеют.

За то падут они между падшими;

во время посещения их будут повержены,
говорит ГОСПОДЬ.
Когда Я хотел собрать их, говорит ГОСПОДЬ,
нет виноградины на лозе, ни смоквы на смоковнице;
даже листья увяли,
и что Я дал им, отошло от них^[1505].

Получается, что Иисус делает сознательный намек на весь контекст Иеремии. Проклятье смоковницы — часть скорбной, в духе Иеремии, демонстрации им того факта, что Израиль и Храм ждет осуждение.

Здесь уместно вспомнить слова о горе, ввергнутой в море.^[1506] Существование более чем одного высказывания в данной группе предполагает, что Иисус говорил подобные вещи не раз. Однако сказать такое в Иерусалиме — совершенно особая вещь. Там упоминание об «этой горе» неизбежно будет понято как указание на Храмовую гору. Поэтому перед нами не просто пара поучений о возможности проклинать смоковницы с помощью молитвы и веры. Это слово осуждения: образно выражаясь, Храмовая гора поднимается и ввергается в море^[1507].

Исайей и Иеремией дело не ограничивается. Как показывают ряд современных авторов, Иисус намеренно разыгрывал сценарий Захарии^[1508]:

- Квазицарский вход Иисуса в город и его мессианская власть над Храмом (о которой мы подробнее поговорим чуть ниже) - аллюзия на Зах 9:9 и 6:12.
- Предупреждение о великом катаклизме — аллюзия на Зах 14:1–5.
- Весь контекст говорит о могущественных актах ГОСПОДА, через которые Он навсегда установит Свое Царство (Зах 14:9), после чего язычники войдут поклониться (Зах 14:16–19).
- Возможно, тот факт, что Иисус не позволял проносить через Храм сосуды (Мк 11:16; это запрещено и в раввинистической литературе^[1509]), связан не только с «очищением» Храма. Возможно, у него есть и более глубокий, символический, смысл, предполагающий аллюзию на Зах 14:20сл.: «день», наконец, наступил^[1510].

...Итак, мы рассмотрели сложный по характеру, но когерентный профетический материал, необходимый для понимания акции Иисуса. Но теперь мы подходим к самой сути: *почему* все-таки Иисус изгонял торговцев? Если они не были экономическими эксплуататорами или если здесь, по крайней мере, основная причина не в эксплуатации, то встает вопрос: какую цель преследовал Иисус?

- *Маркус Борг*: деятельность менял и торговцев, предлагавших специальную монету и беспорочных животных, «укрепляла и символизировала стремление к святости, понимаемой как отделение, — стремление, во многом лежащее у истоков антиримского сопротивления»^[1511].
- *Питер Ричардсон*: храмовая монета представляла собой тирские шекели, на которых был изображен орел (т. е. оскорбительный символ); Иисус выступал за систему чистоты и против имплицитной профанации Храма (Ричардсон называет свою позицию «почти противоположной» позиции Борга)^[1512].
- *Ричард Бокэм*: Иисус был принципиально против храмовой подати на том основании, что евреи не должны платить подати Своему Отцу (т. е. ГОСПОДУ), а также против завышенных

цен на голубей (которые должны были продаваться беднякам по низким ценам)^[1513].

- *Брюс Чилтон*: Иисус предлагал расширение системы чистоты, предполагающее коррекцию способа принесения жертв^[1514] (позиция Чилтона похожа на позицию Ричардсона).

Я подозреваю, что дело обстоит так. Без храмовых податей невозможно было обеспечить совершение каждодневных приношений^[1515]. Без правильных денег верующий не мог купить жертвенное животное. Без животного невозможно было принести жертву. Без жертвы Храм терял самый смысл своего существования. То обстоятельство, что Иисус прервал жертвоприношения лишь на короткое время, прекрасно согласуется с идеей символического действия. Ведь Иисус не реформу замышлял, а совершил действие, символизирующее суд. Вспомним, с каким ужасом евреи думали о прекращении регулярных жертвоприношений^[1516]. Действие Иисуса отражало его убежденность в том, что, возвращаясь на Сион, ГОСПОДЬ *не* восседает в Храме, легитимируя его нынешнюю администрацию, его место и функцию в символическом мире иудаизма I века. Скорее, как осознавал и Иосиф Флавий (по его словам), прекращение жертв означало: Бог Израилев использует римские войска для того, чтобы исполнить над Храмом ту кару, которую на него навлекла его же собственная нечистота, в частности, санкционирование им идеологии национального сопротивления^[1517].

Краткое прекращение Иисусом храмовых обрядов символизировало гибель, которая постигнет Храм в пределах поколения^[1518].

Подведем некоторые итоги. Акция в Храме — инсценированная притча о его близком разрушении. В пользу этого говорят и аллюзии на пророчество Захарии, и цитаты из Исаяи и Иеремии. Переворачивание столов, запрет что-либо проносить через Храм и проклятье смоковницы — также пророческие и эсхатологические символы, указывающие на приход Царства, осуждение города и отвергшего Царство Храма. Причины акции следует искать в общей программе Иисуса, обличении им современников, о чем мы уже говорили в предыдущих главах. Его действия в Иерусалиме полностью согласуются с его предыдущими публичными действиями и словами.

Несколько заключительных ремарок.

Первое. Многих исследователей удивляет, что Иисусу удалось совершить столь революционную и шокирующую акцию, избежав ареста. И римские, и еврейские войска вмешивались в других случаях^[1519]. Почему они не вмешались на этот раз? Моя гипотеза существенно облегчает проблему. Иисус не пытался осуществить военный переворот или глобальную реформу всей системы, а лишь быстро разыграл неожиданную притчу. Это не означает, как предлагает (несколько насмешливо-иронически) Сандерс, что «лишь несколько учеников малозаметно для других положили свои одежды перед ослом... а еще несколько человек тихо пробормотали осанну»^[1520]. На мой взгляд, акция была неожиданной, заметной и бросающейся в глаза, но быстро закончилась. К тому моменту, когда внимание войск было привлечено, Иисус уже исполнил задуманное. Он уже обращался к взволнованным присутствующим, пока менялы ползали на карачках в поисках монет, а торговцы отчаянно пытались уговорить трепыхающихся подопечных. Допустим даже, начальник, как и Куман двадцать лет спустя, послал за подкреплением. К моменту прибытия подкрепления все могло быть уже спокойно^[1521]. А поскольку смута властям была ни к чему (Мк 11:18 и 14:2, несомненно, верно говорят, что власти боялись и пытались избежать смуты при публичных действиях против Иисуса), Иисус вполне мог избежать немедленного ареста даже после заметной символической акции.

Однако с того момента он не мог оставаться незамеченным.

Касаться темы разрушения «этого Храма» означало касаться не только камня и золота, и не только общего благополучия, но и истории, надежды, а также национальной самобытности, самосознания и гордости^[1522].

Второе. Если Иисус предрек гибель Храма, предрек ли он его последующее восстановление ГОСПОДОМ? Это очень важно для Сандерса:

На какой основе Иисус мог критиковать то, что заповедал Бог, и даже говорить о его разрушении? Ответ очевиден: после разрушения Храма он ждал его восстановления^[1523].

Не всякий согласится, что ответ «очевиден». Синоптики вкладывают слова о восстановлении в уста лжесвидетелей: «Я разрушу Храм сей рукотворенный, и чрез три дня воздвигну другой нерукотворенный»^[1524]. Аналогичное высказывание есть и в Иоанновой версии события^[1525]. Сандерс справедливо отмечает ряд еврейских текстов, говорящих об эсхатологическом разрушении и восстановлении Храма^[1526], но не видит истинного мотива действий Иисуса: насилие националистического толка противно ГОСПОДУ, и Он накажет Израиль руками римлян^[1527]. На мой взгляд, Сандерс стоит на очень шаткой почве, считая единственным реальным мотивом символического «разрушения» Храма надежду на буквальное восстановление Храма^[1528].

Я полностью согласен с Сандерсом, что акция Иисуса — не попытка реформы, а часть эсхатологической программы. И, конечно, Иисус, подобно Иеремии, верил в богоданность Храма. Он не говорил, что Храм не следовало строить вообще или что поклоняться в нем Богу — плохо^[1529]. Итак, в данном случае на одной стороне — я, Сандерс, Швейцер и его преемники, а на другой — XIX век, «семинар по Иисусу» и некоторые фундаменталисты. Но едва ли мотивом Иисуса было ожидание постройки ГОСПОДОМ нового Храма из камня и кирпичей. Думаю, Иисус считал новым Храмом себя (и, возможно, своих учеников; см. ниже гл. 13).

Третье. Здесь есть связь со ссылкой Иисуса на слова Бога Израилева в Ос 6:6 («милости хочу, а не жертвы»), причем связь очень значимая^[1530]. Но необходимо сделать небольшое пояснение. Цитату из Ос 6:6 дает только Матфей, а согласно одному тексту III века н. э., как раз такими словами Иоханан Бен-Заккай прокомментировал гибель Храма^[1531]. Даже странно, что никто не считает атрибуцию высказывания Иисусу проекцией, сделанной после 70 года в ответ на использование данной идеи Иохананом^[1532]. Лично я, признаться, склоняюсь к мысли Ньюзнера^[1533]: эта история об Иоханане, подобно многим другим, — анахронизм, отражающий полемику времен Бар-Кохбы, а то и более позднюю. Тогда спорили не о том, считать ли гибель Храма трагедией. И непосредственно после 70 года в этом ключе вообще не рассуждали: никто не сомневался, что разрушение — одно из величайших бедствий в истории народа. Проблема была — стоит ли возводить Храм заново. Мне трудно представить себе Иоханана, тихо обследующего храмовое пепелище и, с пожатием плеч, цитирующего Ос 6. Куда правдоподобнее другая картина: году, скажем, в 130 некий раввин, боясь проблем от взятия на себя «ига Царства», приводит Ос 6 в качестве обоснования новой линии — сосредоточиться на Торе, не

«высовываться» перед римлянами, а постройку Храма отложить на неопределенное время. И вполне естественно было приписать этот взгляд Иоханану Бен-Заккаю: неопределенности его времени были давно позади, и можно было спокойно видеть в нем основателя раввинистического иудаизма (преимущественно гиллелитского толка и, уж конечно, не революционного). По-моему, такой контекст правдоподобнее.

(Стоит отметить один методологический момент. Предание о Иоханане отражено в тексте, который был написан спустя 150 лет после события, во времена, когда раввинистическая мысль поднимала его с его «академией» в Ямнии на высоту, которую они наверняка не занимали. Нам предлагают этому преданию верить: мол, великие кризисы рожают важные афоризмы^[1534]. Иисус же прекрасно знал Писания, был мастером афоризма и ничуть не хуже Иоханана ощущал кризис в жизни израильского народа. Однако нам говорят, что он не мог использовать Ос 6:6 как-то по-своему, а также (см. Матфея) в разнообразных целях... Зря: мерка, применяемая к одному, должна применяться и к другому.)

Четвертое. Как мы показали, Храм был тесно спаян с израильской царской идеологией^[1535]. В пользу этой спайки свидетельствует линия (несколько нетвердая), идущая от Давида с Соломоном через Иоаса и Иосию к Зоровавелю, Иуде Маккавею, Ироду Великому и, наконец, Бар-Кохбе. О том же говорят отрывки вроде Зах 6 и Пс Сол 17. Проводил ли сам Иисус такую связь? Не была ли его акция в Храме не только профетической, но и намеренно (неким парадоксальным образом) мессианской? Поняли ли это присутствующие? Полагаю, что на все три вопроса можно ответить утвердительно. Но этим мы займемся позже, в [части III](#), а пока отвлечемся от случая в Храме и рассмотрим линии, ведущие к нему. Иными словами, подойдем к движению Иисуса с вопросом: каковы были позитивные символы его служения?

4. Иисусовы символы Царства

(i) Введение: символы «возвращения»

Итак, Иисус в истинном пророческом стиле решительно выступил против центральных израильских институтов и символов. Не потому, что они по природе своей плохи: он считал, что они используются современниками неверно, как поддержка ошибочного понимания еврейского мировоззрения. Подобно кумранитам, Иисус действовал радикально. Он желал вернуть Израиль к истинному смыслу этих традиций. Как я вскоре покажу, позитивные символы Иисусова служения, вопреки предположениям некоторых современных авторов, не означали попытку установить нееврейский образ жизни, отличный от «иудаизма». Иисус звал не к *отказу* от основ еврейского мировоззрения, а к принятию иной *вариации* этого мировоззрения. Его символы носили глубоко еврейский характер. Они были знамениями великого Обновления, на которое уповал Израиль.

Как мы уже отмечали, Иисусов рассказ израильского Рассказа пронизывала убежденность в том, что подлинное возвращение из плена и подлинное возвращение ГОСПОДА на Сион осуществляются в его служении и через его служение. Эту тему подчеркивают и проясняют основные символы его служения. Как часто бывает с мировоззренческими символами, они тесно сопряжены с деятельностью (*praxis*) и рассказом (*story*), а потому на них можно остановиться кратко в свете глав 5–8^[1536]. Они формируют кумулятивную последовательность. В израильской надежде все строилось вокруг земли, семьи, Торы и Храма. Иисус совершенно перевернул стереотипный подход к этим вещам и предложил новые и позитивные альтернативы.

Согласно пророчествам, возвращение из плена и возвращение ГОСПОДА на Сион должны быть ознаменованы великим восстановлением творения, особенно ярко проявляющимся в исцелении больных.

Возвеселится пустыня и сухая земля,
и возрадуется страна необитаемая,
и расцветет как нарцисс.
Великолепно будет цвести и радоваться...
Они увидят славу ГОСПОДА,
Величие Бога нашего...
Тогда откроются глаза слепых,
и уши глухих отверзнутся.
Тогда хромой вскочит, как олень,
и язык немого будет петь...
И возвратятся избавленные ГОСПОДОМ,
придут на Сион с радостным восклицанием;
и радость вечная будет над головою их;
они найдут радость и веселие,
а печаль и вздыхание удалятся^[1537].

Исцеляющие «деяния силы» — не только нарушение социальных и религиозных стереотипов. В свете нашего предыдущего обсуждения можно с уверенностью заключить: Иисус хотел, чтобы эти деяния понимались символически как исполнение чаяния, отраженного, в частности, в Ис 35. Как это присуще символам, они говорили о возвращении и восстановлении: о возвращении ГОСПОДА, чтобы спасти и исцелить Свой народ^[1538]. И когда эсхатологического пророка Иоанна смутило то, что делал (и, возможно, то, что не делал) Иисус, Иисус обратил внимание Иоанновых посланцев на символическую роль характерных для него поступков.

Пойдите, скажите Иоанну, что слышите и видите: слепые прозревают и хромы ходят, прокаженные очищаются и глухие слышат, мертвые воскресают и нищие благовествуют; и блажен, кто не соблазнится о Мне^[1539].

Надежда на Восстановление Земли сосредоточилась на восстановлении людей. Иисус предлагал людям «наследие», предлагал обрести большее, чем они оставили. При этом он осмыслял происходящее как обновление и восстановление человеческих жизней и общин через приход Царства^[1540]. Тем, кто продал все остальное, была уготована драгоценная жемчужина^[1541]; но среди вещей, которые требовалось продать, был и сам традиционный символ Святой земли. Он поглощался эсхатологическим обетованием: отныне ГОСПОДЬ будет царем *всей* земли.

Однако Иисус тонко чувствовал символику места. Не случайно его движение берет начало от движения Крестителя: Креститель, подобно нескольким другим еврейским пророкам того времени, собирал народ в долине Иордана, осуществляя новый Исход, в ходе которого израильтяне обретут во владение Землю. Иисусов путь в Иерусалим, акция на Храмовой горе, речь на Елеонской горе — все они были во многом задуманы как аллюзия на библейские пророчества о Царстве, которые, как он утверждал, исполняются через него. Иисус не отрицал, а утверждал символику Земли. Но утверждал, давая ей иное осмысление. Камни возопиют, приветствуя того, чья программа столь сильно отличается от народных ожиданий. Если ученые считают Матфея или Луку способными понимать, как работает географическая символика; если эту символику понимали и активно использовали Иоанн Креститель и многие другие, — то почему мы должны отрицать, что на это же был способен и Иисус? Может, реальная проблема состоит в том, что думать о человеке, сплетающем искусную ткань *идей*, менее устрашает, чем думать о человеке, сознательно совершающем символические *действия*? На мой взгляд, Иисус делал именно последнее.

(iii) Переосмысленная семья

В предыдущем разделе мы показали, что Иисус бросил решительный вызов семейной и национальной символике. Взамен он активно создавал вокруг себя фиктивное родство, семью в ином понимании. «Вот мать моя и братья мои»: это значит, в новую семью вошли все слушающие и исполняющие слово Бога Израилева, которые и должны вести себя друг с другом соответствующим образом^[1542] (под «слушающими и исполняющими» явно имелись в виду все, кто принял Иисусову Весть о Царстве). Иисус призывал к новой и шокирующей неверности семье по плоти, которую знали его слушатели, и к полной верности и преданности самому Иисусу и другим людям, следующим за ним. Сразу вспоминаются кумраниты.

Эта параллель хорошо выявляет символический аспект: перед нами богословие Остатка, возвращения из плена. Вместо генеалогий, которые некогда выделяли возвратившихся^[1543], символом идентичности для обновленного народа будут сам Иисус и его Весть о Царстве. Когда Иисус сказал ученику: «Предоставь мертвым погребать своих мертвецов», — альтернативой было: «Иди, благовествуй Царство Божие»^[1544]. Иисус и его Весть о Царстве важнее даже самых строгих из обычных символических обязанностей. Возьмем, например, призвание Двенадцати. Языком гораздо более понятным, чем греческий или арамейский, оно говорит: здесь ГОСПОДЬ наконец восстанавливает Свой израильский народ^[1545]. Это была восстановленная и переосмысленная семья.

Более того, новая семья в принципе открыта для всех. Земля и семья подвергались переосмыслению в обетовании о том, что эсхатологическое благословение распространится далеко за традиционные пределы. Как предрекали пророки, многие придут с востока и запада и воссядут с Авраамом, Исааком и Иаковом в Царстве Божьем. И когда Иисус переосмыслил понятие обновленного Израиля, путь к этому был открыт. Интересно однако, что евангелисты, явно целиком одобрявшие миссию к народам, не стали придумывать событий в жизни Иисуса, где Иисус действовал бы в подобном духе. Рассказы о встречах Иисуса с язычниками немногочисленны и таинственны, а потому имеют все шансы оказаться достоверными^[1546].

Новую семью отличала и выделяла одна из самых известных особенностей служения Иисуса: братские трапезы, открытые для всех, кто разделял его программу и хотел связать себя с его движением Царства^[1547]. Недавно некоторые ученые усомнились, что Иисус и впрямь включал в свое окружение мытарей и прочих личностей с плохой репутацией. Но это точка

зрения меньшинства, и ее можно спокойно отбросить ^[1548]. Согласно общему консенсусу, трапезы с «грешниками» — одна из наиболее характерных, поразительных и регулярных черт деятельности Иисуса ^[1549]. Конечно, будь эти трапезы только его частной инициативой, никакого значения они бы не имели. Но они обретали глубоко символический смысл в контексте утверждения Иисуса (в деятельности и рассказе), что он полагает начало долгожданному Царству. Вот почему они спровоцировали такое количество споров. Иисус праздновал мессианский пир, — но не с тем, с кем надо.

Иисус создал новый символ, вобравший в себя символику семьи и народа, характерную для большинства израильтян. Новые семейные узы составляла верность самому Иисусу. Она была важнее всех других уз. В этом свете легче понять следующие два символа.

(iv) Переосмысленная Тора

Переосмыслению понятий «народ» и «семья» сопутствовало созвучное ему переосмысление Торы. Это очень большая тема, но суть сформулировать легко. Тора определяла Израиль: в частности, «дела Торы» были символической деятельностью (praxis), своего рода знаками отличия, демонстрировавшими благочестивым евреям и их соседям, что они и в самом деле народ Завета.

Для Иисуса же символической деятельностью (praxis), выделявшей его учеников, то есть своего рода (переосмысленной) Торой, была Нагорная проповедь ^[1550]. Люди, возвратившиеся из плена, которые сами обрели «милость» и «прощение» как народ Иисусов, должны были отныне демонстрировать эти «милость» и «прощение» в новых семейных отношениях. Прощение — средоточие символической деятельности переосмысленного Израиля ^[1551].

(v) Восстановленный Храм

Не приходится удивляться тому, что все эти переосмысленные символы сходятся в Иисусовой альтернативной символике Храма. Об этом говорит целый ряд преданий, на которых мы остановимся чуть подробнее.

Грубо говоря, Храм был для Иудеи тем, чем Тора была для Галилеи. Это на уровне символики, организующей еврейскую жизнь. Верность Храму в Иудее была отчасти параллельна верности Торе в Галилее. До 70 года Храм фактически оттеснял Тору на второе, подчиненное место.

Поэтому в символическом плане действия и слова Иисуса в Храме отчасти подобны его действиям и словам в отношении Торы. В *обоих* случаях наблюдается следующая картина:

- Иисус не отрицает, что эти установления хороши, даны Богом и должны быть почитаемы.
- Иисус утверждает, что роль этих установлений отныне умалается.
- Иисус выдвигает обвинение: эти установления действуют деструктивным для связанных с ними людей образом; они действуют не так, как этого хочет ГОСПОДЬ (это типичная критика иудаизма изнутри, особенно характерная для I века.)

Иными словами, Сандерс прав, подчеркивая, что в обоих случаях ключевую роль играла убежденность Иисуса в наступлении эсхатона. Однако он не прав, умаляя роль критики Иисуса в адрес современников и символов, выражавших и подчеркивавших их понимание еврейского

мировоззрения. Между тем случай в Храме позволяет лучше понять предыдущие символические действия Иисуса.

Возьмем важный пример: небольшой рассказ всех трех синоптиков об отношении Иисуса к посту^[1552]. Ученики Иоанна и ученики фарисеев постятся, а Иисус со своими учениками не постится. Это различие не имеет никакого отношения к типам религии. Ведь причина не в том, что иоанниты и фарисеи делают упор на внешних обрядах, а Иисус — только на внутреннем состоянии сердца. Нельзя также сказать, что постящиеся были легалистическими аскетами, а Иисус — вольным антиномистом. Подобные толкования превращают иудаизм Второго Храма в пресный и анахронистический морализм. На самом деле, речь здесь о другом.

В данный период пост для евреев был не просто аскетическим умерщвлением плоти, частью общего благочестия. Он имел отношение к ситуации, в которой находился Израиль, а именно к пребыванию в плену. Он также был памятью о гибели Храма^[1553]. Обетования Захарии о том, что посты обратятся в праздники, сбудутся только, когда ГОСПОДЬ вернет благополучие Своему народу^[1554]. Именно на это намекает Иисус в загадочных словах:

Могут ли поститься сыны чертога брачного, когда с ними жених? Доколе с ними жених, не могут поститься... Никто к ветхой одежде не приставляет заплат из небеленой ткани: иначе вновь пришитое отдерет от старого, и дыра станет еще хуже. Никто не вливает вина молодого в мехи ветхие: иначе молодое вино прорвет мехи, и вино вытечет, и мехи пропадут; но вино молодое надобно вливать в мехи новые^[1555].

Другими словами, вечеринка в разгаре, а на свадьбе с постными лицами не сидят. Это не «учение» о «религии» или «морали» и не вечная истина. Это утверждение об эсхатологии. Время исполнилось, плен позади, и жених пришел. Инсценированный Иисусом символ (пир вместо поста) делает заметным для людей его притязание на то, что израильская надежда реализуется в его служении; более того, *в его служении осуществляется восстановление Храма*. Некоторые люди настолько привыкли жить в плену, что они не могли услышать весть об освобождении. Поэтому иначе, чем глухими, их и нельзя было назвать^[1556].

Еще пример — слова Иисуса о том, что он дает прощение^[1557]. Это прощение — не отвлеченный от конкретной исторической ситуации дар, который может быть предложен любому человеку в любое время. Также вопреки распространенному мнению, здесь нельзя усматривать притязание Иисуса на божественность (соответственно, отпадают и возражения против историчности, основанные на том, что Иисус себя Богом не объявлял). Прощение — эсхатологический дар. Если Израиль отправился в плен из-за своих грехов, прощение состоит в возвращении, — возвращении к ГОСПОДУ, возвращении из плена^[1558]. Своими действиями и словами Иисус утверждал: этот символ возвращения становится реальностью. Если кумраниты верили в то, что они, истинный возвратившийся из плена народ, обрели прощение^[1559], не будет натяжкой сказать, что и такой эсхатологический пророк, как Иоанн Креститель, предлагал ученикам прощение. Это подводит нас к смыслу действий Иисуса, направленных против Храма.

Такая крайняя независимость нарушает монополию системы, сосредоточенной на священстве и Храме^[1560].

В результате

Нам теперь гораздо легче понять, почему книжники пришли из Иерусалима дискредитировать Иисуса уже в Галилее. Все его служение там уже подрывало абсолютные притязания их города, а также базу для его контроля — Храм^[1561].

В этом свете становится понятнее краткий диалог Иисуса с неким книжником, передаваемый Марком:

Книжник сказал Ему: «Хорошо, Учитель! Истину сказал Ты, что один есть Бог и нет иного, кроме Него; и любить Его всем сердцем, и всем умом, и всею душою, и всею крепостию, и любить ближнего, как самого себя, есть больше всех всесождений и жертв». Иисус, видя, что он разумно отвечал, сказал ему: «Недалеко ты от Царства Божия»^[1562].

Контекст подсказывает единственно возможное понимание: поведение, в котором осуществилось израильское базовое исповедание веры, *стоит больше Храма и храмовой системы жертвоприношений*. Этот материал тесно перекликается с остальными свидетельствами, поскольку Иисус утверждал, что предлагает обновление сердца и дар нового Завета, через который люди смогут исполнять «Шема», любя Бога и ближнего. Иисус учил: Царство, начало которому он полагает, приносит с собой все, что давал Храм, тем самым заменяя и умаляя этот величайший символ Израиля.

Как только мы посмотрим на действия Иисуса в этом свете, многое станет понятным. «Чадю! Прощаются тебе грехи твои»^[1563]: словно к вам на улице подходит человек и выдает паспорт или водительские права; или более уместная аналогия: к узнику приходят с указом о помиловании, подписанным королем. В западном индивидуалистическом и позднедеистическом мышлении XX века данная ситуация воспринимается так, будто Иисус ведет себя как «Бог», с огромной метафизической вышины даруя прощение. Но это восприятие совершенно искажает понимание того, почему символические действия Иисуса вызывали шок. С точки зрения иудаизма I века, ГОСПОДЬ прощает грехи через официально установленные и санкционированные каналы — через Храм и священство^[1564]. Как показал Сандерс, Иисус здесь претендует на то, чтобы говорить от лица Бога. Иисус дает понять, что наделен властью, которую обычно приписывали другим людям^[1565].

Так проясняется природа символического столкновения Иисуса с теми, кто выступал от лица отеческих преданий Израиля.

? *Пост* намекал: Израиль все еще пребывает в плену.

? *Суббота* предвещала великий грядущий день Покоя. Кроме того, и для самих израильтян, и для язычников она знаменовала обособленность израильтян.

? *Пищевые запреты* также подчеркивали обособленность Израиля от остальных народов. Израильтяне ели особую пищу, стремясь акцентировать этнические и национальные барьеры.

Иисус же возвещал: день печали и плена, необходимой и богоугодной национальной отделенности, подходит к концу. Он говорил, что именно в его служении и через его служение Бог Израилев начинает исполнять древние обетования. Самозванные стражи израильского наследия воспринимали такие притязания как серьезную угрозу. По их мнению, осуществление призвания Израиля могло произойти разными путями, но только не так.

Как мы уже говорили, фарисеи были бы только рады, убеди Иисус грешников вроде Закхея или Марии Магдалины исправиться. Проблема состояла в ином. Она похожа на уже рассмотренные нами конфликты программ. По мнению фарисеев, Иисус предлагал то, что не имел права предлагать, на условиях, которые не имел права ставить, людям, которые не имели права это получить. Покаяние было делом общины, ее официальных структур, а также реинтеграции в нее человека, ранее по каким-либо причинам исключенного. Оно предполагало необходимость действия через официальные каналы. Это дело ГОСПОДА, делать которое могли только Его официальные вице-регенты, то есть священники и через Храм. Иисус же, как мы показали в гл. 7, дал понятию «покаяние» совсем иной смысл. Он заявлял о своем праве называть людей, следующих за ним, истинным, «покаявшимся», возвращенным из плена Израилем.

Нас могут спросить: почему же тогда Иисусу не возражали *священники*, особенно местные? Что ж, очень может быть, что они возражали. Очень может быть, что у Иисуса с ними были споры не менее жаркие, чем с фарисеями. Дело, похоже, обстоит так: евангелисты не выдумывали материал, потребный Церкви, а просто опускали предания, не нужные для миссии в диаспоре (или в общине после 70 года), где не было священников. Не исключено, что христиане считали споры Иисуса с фарисеями в чем-то аналогичными той полемике, которую приходилось вести им самим, а вопросы, поднимавшиеся священниками, казались не столь принципиальными. Еще одна возможность: многие священники обратились (см. Деян 6:7). Конечно, я предлагаю только догадки, но эти догадки не хуже других, часто приводящихся в поддержку различных гипотез. Я бы даже сказал, что мои догадки вполне основательны по сравнению с теми, которые, несмотря на полную беспочвенность, объявляются «общепринятыми результатами научных исследований».

Исцеление, прощение, обновление, Двенадцать, новая семья и ее новые признаки, открытые братские трапезы, обетование благословения язычникам, празднования вместо постов, гибель и восстановление Храма, — все это ярким символическим языком возвещало: израильский плен позади, Иисус полагает ему конец и берет, со своим движением, на себя роль Храма. Неудивительно, что когда Иисус пришел в Иерусалим, места одновременно для него и для Храма там не нашлось. Притязание, центральное для Вести Иисуса еще в Галилее, состояло в том, что Бог Израилев действует через него, торжествуя над злом и принося истинное возвращение из плена, долгожданное Восстановление; Бог возвращается на Сион в суде и милости. Однако дом, построенный на песке — Храм и все с ним связанное, включая надежды на национальную безопасность, — разрушится... Предлагаемая мною картина имеет важное достоинство: многие слова и дела, характерные для Иисуса во время его странствующего служения, согласуются с его словами и делами в Иерусалиме, ознаменовавшими кульминацию его пророческой деятельности.

...Итак, если поставить вопрос об отношении Иисуса к основным символам тогдашнего иудаизма и его собственных символах, то выяснится: на первом плане стоят Храм и Тора. Иисус соглашался, что они даны Богом. Но он продолжал старую пророческую традицию критики иудаизма изнутри. Очень острой была критика символов. Подход Израиля к древним символам стремительно влек его к катастрофе. И Иисус очень ясно об этом предупреждал, одновременно приглашая всех покаяться и воспринять новый способ быть Израилем, новое понимание

верности ГОСПОДУ. Опять подчеркнем: делать такое не было ненормально для еврея I века. Не было странным и то, что он соединил свои символические действия в один окончательный сценарий, вобравший их все.

(vi) Символическое средоточие

Что получится, если соединить все рассмотренные нами символы? Иисус празднует с разношерстной компанией своих учеников в ознаменование их исцеления и прощения. Иисус намекает, что все, кто с ним, — истинный Израиль. Иисус осуществляет подлинное возвращение из плена, новый Исход. Иисус говорит, что его народ должна выделять особая деятельность (praxis) (подобно тому, как Тора давала наставления относительно особой деятельности для доэсхатологического Израиля). Иисус формирует вокруг себя движение, направленное против Храма...

Если свести все эти образы воедино, нашим глазам предстанет неожиданно знакомая сцена. Она может быть такой: молодой еврейский пророк возлежит со своими двенадцатью учениками за особого рода пасхальной трапезой. Во время этой трапезы он определяет себя и их как истинный Израиль, народ обновленного Завета. И делает он это в обстановке и контексте, который образует странную, но намеренную альтернативу Храму. Иными словами, Иисусова Весть о Царстве вместила в маленькую горницу.

На этой сцене мы подробнее остановимся в главе 12. А пока ограничимся тремя замечаниями.

Первое. Вспомним деятельность, Рассказ и символы, которые мы изучали на протяжении части II. С ними прекрасно согласуется тот факт, что Иисус, в рамках своего намерения положить начало Царству, справил с учениками некую квази-Пасху^[1566]. Если раньше при исторической реконструкции мы стояли на исторической почве, то это финальное пророческое действие можно было практически предсказать.

Второе. Некоторые современные исследователи справедливо отмечают, что акция в Храме и данная трапеза объясняют друг друга^[1567]. Как бы мы ни истолковывали этот комплекс (Храм + Последняя трапеза), это именно комплекс, тесно связанные друг с другом действия, в которых Иисус как бы разыграл наступление Царства.

Третье. Средоточие переосмысленного Иисусом символического универсума — сам Иисус. Его собственная деятельность, его присутствие, его учение, даже его участь — все это вместе взятое указывает: если мы ищем символы, то величайший символ его жизни — он сам. Пора отбросить старую карикатуру, до сих пор защищаемую некоторыми авторами: Иисус, дескать, говорил о Боге, а ранняя Церковь говорила об Иисусе. «Итак, всякого, кто слушает слова мои сии и исполняет их...», «если я перстом Божиим изгоняю бесов...», «а я говорю вам...». На современный западный вкус это трудно переварить. Поэтому иные и поныне пытаются спасти Иисуса от разговоров о самом себе, уберечь его скромность от столь явного акцента на себе^[1568]. Но чем больше мы узнаем о пророке из Назарета, тем больше убеждаемся, насколько он не похож на нас. Зато он гораздо больше похож на других евреев I века — родоначальников движений, звавших людей следовать за ними, веривших и убеждавших остальных, что именно через их деятельность Бог Израилев даст наступить Царству. Как мы уже видели, среди них были и пророки-вожди, и претенденты на мессианство.

Некоторые люди, наблюдавшие за такими деятелями, не соглашались с их притязаниями. Они находили альтернативное объяснение происходящему. Опять-таки, если для молодого еврейского харизматика было в порядке вещей говорить и действовать в том же ключе, что и

Иисус, для других было в порядке вещей реагировать так, как они реагировали. Пророки не могут погибнуть вне Иерусалима, но такова воля Провидения. Всякий, кто действовал и говорил, как Иисус, напрашивался на неприятности. Люди начинали поговаривать, что он сбивает Израиль с пути. А это издавна каралось смертью.

5. Иисус «сбивал народ с пути»?

Обвинение, что Иисус «сбивал Израиль с пути», появляется уже в текстах II века. Юстин Мученик прекрасно о нем знает^[1569], и оно отражено в двух известных отрывках из Талмуда^[1570]. Это не новость. Гораздо реже можно услышать, что такой образ Иисуса содержится (по крайней мере, имплицитно) в знаменитом отрывке Иосифа Флавия, повествующем об Иисусе (*Иуд. древности* 18.63сл.). Если удалить из него места, обычно считающиеся христианскими вставками, то можно прочесть следующий позитивный отзыв:

[Иисус] совершал изумительные деяния и стал наставником тех людей, которые охотно воспринимали истину. Он привлек к себе многих иудеев и эллинов^[1571].

Однако имеются веские основания для совершенно иного понимания ключевых слов:

[Иисус] совершал странные деяния и стал обманщиком глупых. Он сбивал с пути многих иудеев и эллинов^[1572].

Это же обвинение отражено в Евангелиях от Иоанна, от Луки и от Матфея^[1573]. Если рассмотреть еврейскую юридическую систему, то видно, что обвинение уходит корнями во Второзаконие 13. Там перечислены три категории людей:

- Пророк, убеждающий людей пойти вослед иных богов.
- Друг или член семьи, совершающий то же преступление.
- Негодяй, сбивающий с пути целый город.

В каждом случае виновного ждет смертная казнь. Судя по обсуждениям этой заповеди, к данной ситуации относились предельно серьезно. Обычные меры предосторожности, затруднявшие исполнение смертного приговора, не применялись^[1574]. Конечно, в строгом смысле слова «обманщик» не равнозначен «лжепророку» из Второзакония 18: лжепророк делает предсказания, которые не сбываются, а «обманщик» успешно совершает знамения и использует их в качестве приманки для соращения людей лжебогами. Однако если сопоставить свидетельства, относящиеся ко II веку, с релевантными местами Евангелий, возникает мысль: обвинения в «обмане», «самозванстве», «колдовстве» и «лжепророчестве» были тесно связаны, что проявилось и в случае с Иисусом^[1575].

Кратко резюмирую современные исследования по данному вопросу и их актуальность для темы настоящей главы^[1576].

Первое. По-видимому, часть еврейских современников Иисуса смотрела на него в

категориях Второзакония 13. Хотя многие данные относятся к гораздо более позднему периоду, есть конвергенция из нескольких независимых источников, подкрепляемая отрывками вроде Мк 3:22/Мф 12:24/ Лк 11:15 (многие ученые считают, что Мф 12:24 и Лк 11:15 отражают независимые свидетельства^[1577]). Некоторые действия Иисуса при совершении исцелений кому-то могли показаться колдовством^[1578], да и вообще любого экзорциста могли счесть колдуном, коль скоро экзорцизмы были самой распространенной в то время формой еврейской магии^[1579]. Второзаконие 13 не единственный фон. Не исключено, что в Иисусе видели «непокорного сына» (Втор 21:18–21). Непокорный сын описывается как «обжора и пьяница»: сравним с Мф 11:19/Лк 7:34, где об Иисусе говорят, что он — обжора и пьяница, друг мытарей и грешников. Хотя Септуагинта использует другие слова, сходство поразительное и представляет в новом свете Мк 3:21, где семья Иисуса приходит его забрать со словами, что он сошел с ума^[1580].

Второе. Если на Иисуса смотрели в свете вышеназванных текстов Второзакония, это означает, что его действиям не находили другого объяснения. Люди не отрицали, что он совершает «деяния силы», «изумительные деяния»^[1581]. Они ставили под сомнение их мотивацию и происхождение. Почему? Им казалось, что Иисус при этом учит вещам, предполагающим неверность ГОСПОДУ. Ведь если кто-то совершает «деяния силы», оставаясь верным израильским традициям, никакой проблемы нет. Это подтверждается существованием в древности других еврейских целителей и экзорцистов. Если человек учит неверности, но «деяний силы» не творит, его воспринимают как угрозу, но все может обойтись без серьезных для него последствий. В конце концов, за предшествовавшие столетия множество евреев учили вещам, которые их более строгие собратья воспринимали как послабление или неверность. Ревнителю скрежетали зубами, но к действиям прибегали не часто. А вот если некто привлек интерес, толпу и постоянных учеников «деяниями силы», а сам учил радикальной неверности, терпеть его было невозможно.

Третье. Это сразу объясняет факт, который иначе остается проблематичным, — упоминание о заговорах с целью убийства Иисуса. Если люди, скажем, пришли к мнению, что он сбивает с пути целый город, то актуальным становилось Второзаконие 13:12–18. Как предположили некоторые исследователи, именно поэтому отдельные города отказались мириться с его учением: оно могло навлечь беду не только на Иисуса, но и на них самих^[1582]. Согласно Мишне, в случае подозрения, что некий человек действует как «обманщик», обвинителям разрешалось добывать улики тайком^[1583]. С учетом наших предыдущих рассуждений, мы, похоже, располагаем превосходным объяснением того, почему фарисеи (и, возможно, еще кто-то) проявили необычно глубокий интерес к Иисусу и его ученикам: не выдадут ли те ненароком свою неверность. Далее я покажу: это не дает объяснения всех причин казни Иисуса^[1584], но все же показывает один из основных элементов обвинения против него — обвинение в преступлении, описанном во Второзаконии 13. Он был обманщиком, сбивающим народ с пути.

Четвертое. Эта тема сводит воедино сразу несколько элементов нашей исторической реконструкции.

- Глава 5: Иисус являл себя обществу как пророк. Это проявлялось, например, в том, что он совершал пророческие действия.
- Глава 6: провозвестие Иисуса о Царстве ГОСПОДА разрушало стереотипы.
- Главы 7 и 8: мы рассмотрели программу, которую Иисус определил для своих учеников, и его предупреждение (что случится, если Израиль не последует за ним).
- Глава 9: слова и действия Иисуса подрывали израильские символы. Это вызывало споры,

совершенно не похожие на споры между различными направлениями фарисейства.

Иисус не поддерживал то, что считалось неотъемлемыми символами израильской государственности и национальных идеалов. Он выдвигал на первый план символы собственного служения, и словом, и (особенно) делом утверждая: этим путем Бог Израилев заново создает Свой народ. Надо полагать, что если слушатели и зрители не становились учениками Иисуса, они вполне могли заподозрить его в обмане и сбивании народа с пути (возможно, через колдовство и лжепророчество) [\[1585\]](#). Крайне маловероятно, что это кто-то из первохристиан на пустом месте создал предание о том, будто семья Иисуса называла его сумасшедшим [\[1586\]](#). Или будто Иисуса обвиняли в делании чудес через союз с князем бесов [\[1587\]](#). Здесь мы находимся на твердой исторической почве.

Избранный нами подход весьма показателен. Нашему оку предстает образ Иисуса, глубоко укорененного в современном ему иудаизме. Ведь весь смысл как раз и заключается в том, что Иисус высказывается от лица Бога Израилева, Писаний Израилевых, истинного призвания Израилева. Израиль полагался на отеческие религиозные символы, Иисус же выступал от лица реальности, на которую они указывали. Он старался показать: сосредоточившись на этих символах, Израиль забросил свое божественное призвание, проявляя чрезвычайно опасное для него непослушание Богу. Ведь миссия Израиля — быть светом миру, а он сосредоточился на самом себе.... Современники Иисуса сочли бы любого, кто говорил бы подобные вещи, обманщиком. Его программа и их программы сталкивались во всем. И в символе, и в деятельности, и в Рассказе его способ быть Израилем, его путь верности Богу Израилеву, радикально отличался от их способа. Действия Иисуса в Галилее в отношении Торы предвещали акцию в Иерусалимском Храме. Реакция на него в Галилее предвещала реакцию на него в Иерусалиме. Конфликт представлений, воплощенный в конфликте символов, привел к конфронтации. Послужило ли это причиной казни Иисуса?

Мы рассмотрим этот вопрос, когда разберем еще одну проблему: считал ли Иисус себя Мессией? Но сначала требуется еще одна глава, завершающая образ Иисуса как пророка. Мы рассмотрели его деятельность, рассказы и символы. Какие же ответы он давал, имплицитные и эксплицитные, на ключевые вопросы, составляющие 4-й квадрант мировоззрения?

Глава 10. Вопросы о Царстве

1. Введение

И последние штрихи к образу Иисуса–пророка. Мы рассмотрели характерные для Иисуса действия и рассказы, а также способы, которыми он перестраивал символический мир. Остались следующие ключевые вопросы, характеризующие всякое мировоззрение:

- Кто мы?
- Где мы?
- Что не так?
- Где решение?
- Сколько времени?^[1588]

Какие ответы давал Иисус на эти вопросы? Первые два можно рассмотреть вкратце, резюмируя ранее затронутые темы.

Анализ ответов Иисуса на эти мировоззренческие вопросы прояснит и ответ на вопросы, с которых мы начали книгу: каково было отношение Иисуса к иудаизму? Каковы были его цели?

Это подведет нас к [части III](#).

2. Кто мы?

На этот вопрос Иисус дал бы такой короткий ответ: мы — Израиль, избранный народ Бога–Творца. Более того, мы — истинный Израиль, и Бог сейчас нас искупает вопреки лживым программам и претензиям власть имущих.

Эта Весть лежит в сердце символического Обновления. «Блаженны те, кто... ибо их есть Царство Небесное; они наследуют землю; они Бога узрят; они будут наречены сынами Божиими». «Вам дано знать тайны Царства Небесного». «Славлю Тебя, Отче, что Ты открыл это младенцам...». «Да ядите и пиете за трапезою Моею в Царстве Моем, и сядете на престолах судить двенадцать колен Израилевых»^[1589]. Это четко проявляется в призывании Двенадцати и, несколько по–иному, в пафосе главных рассказов (например, притчи о блудном сыне). Иисус и люди вокруг него, разношерстная группа учеников, либо представляют собой подлинный Израиль, либо они никто. Они — народ, вернувшийся из плена, знающий ГОСПОДА и познанный Им. Они — народ нового Завета, чьи грехи прощены и о возникновении которого радуются ангелы^[1590]. Здесь самый смысл его существования.

Конечно, очень немногие здравомыслящие евреи I века были готовы взять и так просто все это принять. Поверившие знали: они ввязались в чистую авантюру. Не поверившие имели веские причины считать пророка из Назарета и его учеников распространителями опасного вздора. Таким образом, двусмысленность относительно *времени* прихода Царства (оно уже присутствует в служении Иисуса или только ожидается?) появляется уже в вопросе об *идентичности*. Действия Иисуса и его учеников имели смысл только, если они считали себя истинным богоизбранным народом, — но они совсем не походили на богоизбранный народ, каким его представляло большинство других евреев. Иисус явно считал себя гораздо больше, чем просто учителем всевозможнейших истин и максим. Новое движение твердо принадлежало миру еврейских эсхатологических чаяний.

В этом мире было направление, которое иногда оттеснялось на задний план. Иисус взял его и сделал тематическим для собственной деятельности. Израиль был избран Богом не ради самого Израиля, а ради всего мира, и Иисус с учениками исполняли это библейское призвание: «Вы — соль земли... Вы — свет мира»^[1591]. Так же и Нагорная проповедь: ученики Иисуса должны отражать в мире любовь Бога–Творца, Который дает солнечный свет и дождь и евреям, и неевреям^[1592]. Иисус рассматривал своих учеников как эсхатологический народ, обещанный в Писаниях, через который, неведомым пока образом, слава ГОСПОДНЯ будет явлена миру^[1593]. У учеников, видимо, было весьма смутное представление о том, как это произойдет. Размышляя на эту тему, они могли представлять себе, что пришедшее Царство в преимущественно политическом смысле откроет народам, что ГОСПОДЬ — царь всей земли... Примечательный факт: хотя Евангелия написаны в контексте широкомасштабной языческой миссии, они не приписывают Иисусу большого числа поучений о том, как именно народ Иисусов станет светом мира^[1594]. Это подчеркивает: ответ Иисуса на первый из мировоззренческих вопросов был одновременно тонким и четким. Он и его ученики — эсхатологический народ Единого Истинного Бога и, как таковой, неведомым пока образом, станет народом, через который Бог откроет Свои пути остальному миру.

3. Где мы?

Как я уже говорил, и в *NTPG*, и в этой книге большинство современников Иисуса считали, что они по–прежнему в некотором смысле находятся в плену. Они могли бы сказать вместе с Ездрой и Неемией: мы вернулись в свою землю, но мы все еще рабы^[1595]. В плане ответа на вопрос «где мы?» Иисусова Весть — долгожданная Весть об освобождении рабов. Кроткие наследуют землю, а голодные и жаждущие — насыщаются^[1596].

Создается впечатление, что тема Земли затрагивается в словах и делах Иисуса до странного редко. Как мы говорили в главе 9, его слова подрывали привязанность к земле как к одному из главных символов еврейского мировоззрения^[1597]. Он передвигался и возвещал Царство не только в пределах Галилеи, но и в языческом по преимуществу Декаполисе^[1598]. Он переходил с территории Антипы (там — Капернаум и Хоразин) на территорию Филиппа (там — Вифсаида)^[1599]. Он также ходил за пределы иудейской территории, в район Тира и Сидона^[1600]. По всей видимости, Иисус прекрасно понимал символическую в географическом плане роль Иерусалима (в частности, в отношении Иерусалима к Галилее), но лично для него одна из основных особенностей Иерусалима состояла в том, что это город, где убивали пророков^[1601]. Похоже, Иисусово чувство места соответствовало его чувству идентичности и, как мы увидим, времени и цели. Он пришел не реабилитировать символ Святой земли, но включить его в иное осуществление Царства, — осуществление, которое охватит все творение.

В складе ума Иисуса более важную роль играл его анализ положения Израиля, предлагаемый им выход и прочтение знамений времен.

4. Что не так?

(i) Введение

«Жестокие берут его силою». «Враг сделал это». «Сей род лукавый и прелюбодейный». «Ты не узнал времени посещения твоего». «И воззрев на них с гневом, скорбя об ожесточении сердец

их»^[1602]. Определенно, Иисус считал, что что-то идет совсем не так, как надо. Как же он видел ситуацию, к которой предлагал в качестве решения свою Весть о Царстве?

Иисус стоял в длинной череде еврейских пророков и делал это совершенно сознательно^[1603]. Еврейские пророки снова и снова обличали Израиль за несоответствие призванию быть народом ГОСПОДА. Их обличение было двояким:

1) Израиль стал неверен ГОСПОДУ;

2) Израиль впал в какую-то форму идолопоклонства или язычества. Илия имел дело с людьми, чтившими Ваала, а Иеремия — с людьми, использовавшими Храм в качестве защитного талисмана от последствий их же собственного языческого поведения.

Как мы уже видели, обличение Иисусом современников носило сходный характер. Они неверно поняли собственное призвание и претендовали на божественную легитимацию этого искажения. Призвание светить миру легко переходит в сознание, что ты — сын света, боящийся и ненавидящий сынов тьмы^[1604].

Рассматривая ситуацию, в которой находились израильтяне, Иисус не вдавался в частности их поведения и убеждений, а взглянул в корень проблемы: они стали жертвой обмана обвинителя, «сатаны»^[1605]. *То, что было не так со всем остальным миром, было не так и с Израилем.* Очень удобно было бы сказать, что «зло» находится за пределами Израиля — у язычников. Однако дело обстоит иначе. Зло свило себе гнездо среди богоизбранного народа. Поэтому битва против зла — правильный взгляд на проблему и правильный ответ на нее — совсем не такая, как мерещится современникам Иисуса.

Необходимо однако сделать две существенные оговорки.

Первое. Когда мы говорим, что Иисус считал современных ему израильтян жертвами сатанинского обмана, мы помещаем Иисуса на карте еврейских партий и сект I века. В этом нет ни малейшего антисемитизма. Подобное предположение поистине смехотворно! Ведь и сейчас, скажем, в Иерусалиме сталкиваешься с лозунгами и плакатами, на которых одни направления обвиняют другие (часто весьма похожие на них) в том, что те поддались дьявольскому соблазну. Любое притязание на речь от лица Истинного Бога может, в конце концов, привести к обвинению всех с этим притязанием несогласных в пособничестве темным силам. Нельзя ни на минуту забывать, что Иисус — еврей I века, а не западный либерал XIX — XX веков.

Второе. Резкое неприятие Иисусом идеи ревностной священной войны — совершенно иного плана, чем нынешнее либеральное неприятие воинствующего национализма. Подобного анахронизма допускать нельзя. Иисус критиковал современную ему еврейскую культуру *изнутри*. И в своей оппозиции воинствующему национализму он был не одинок. Вот две частичные параллели:

- Иосиф Флавий предостерегал современников против войны с Римом (хотя он пишет в ретроспективном отчете выгодные ему вещи и несколько искажает подлинную картину событий, его сообщения показывают нам один из способов переосмысления еврейской надежды).

- Был некий странный и несчастный пророк, также по имени Иисус. Во время войны он обходил стены иерусалимские, выкликая «Горе!», пока камень, брошенный римской метательной машиной, не заставил его замолчать^[1606] (правда, этот пророк не призывал учеников, не имел программы действий и погиб не в результате своих оракулов, а случайно).

При всей неточности параллелей, они напоминают нам: в I веке были и другие голоса, призывающие к миру. Иисус из Назарета был одним из них. Как я далее покажу, Иисус верил:

путь к миру, на пути которого стоит фанатизм всех сортов, может стать реальностью только через его собственную подлинную битву с подлинным врагом.

Иисус думал о великой битве. Это также помещает его на карту иудаизма I века и, как будет видно далее, мессианизма. Но Иисус переосмыслил не только еврейские символы (см. [главу 9](#)), но и понятие битвы. Конфликт его программы с программами большинства его современников (особенно израильских вождей, и номинальных, и самозванных) привел его к участию во всевозможнейших спорах. На мой взгляд, Иисус понимал эти споры как часть своей *переосмысленной битвы за Царство*. Какая парадоксальная ситуация! Именно потому, что Иисус отказался от битвы, навязываемой ему современниками, он оказался в битве (по его мнению, истинной) - против них (он бы сказал: против подлинного врага, действующего через них).

Традиция и символ, которые Иисус здесь подвергал переосмыслению, — «ревностная» священная война [\[1607\]](#). Как мы уже говорили, эта традиция — одна из самых старых в израильской истории. Вспомним исход из Египта и завоевание Ханаана, вспомним Давида, Финееса и Илию, в которых видели героев, горевших ревностью по ГОСПОДУ и Его Закону, решительно и жестоко расправлявшихся с язычниками вне Израиля и отступниками в Израиле. Примерами из недавнего прошлого были герои Маккавеи (о них регулярно вспоминали во время Хануки) и легендарные персонажи вроде Иудифи. Разработанное богословие священной войны было и у тех, кто не одобрял хасмонеysкую династию. Об этом говорит, например, кумранский Свиток Войны. Воинствующие движения сопротивления, вырвавшегося на поверхность в 66 — 70 годах, и дальнейший сильный взрыв, приведший нацию к окончательной катастрофе в 132 — 135 годах, свидетельствуют не только о националистическом пыле. Националистический пыл может сопутствовать любому революционному движению в любом народе и любой исторический период. Он свидетельствует о специфически еврейской надежде на то, что, через последнюю великую битву, Царство ГОСПОДА придет и на землю подобно тому, как оно есть на небесах. В I веке эта традиция составляла одну из основных и незыблемых частей еврейского мировосприятия [\[1608\]](#).

Рассказы о Царстве ГОСПОДА были, в основном, рассказами о конфликте. Этот конфликт стал играть символическую роль в мировоззрении в целом. В настоящий момент Истинный Бог не правит миром так, как замышлял. Его власть узурпировали силы зла, и если Он собирается вернуть Свой законный трон, то они должны быть разбиты. Поэтому среди евреев I века существовали такие сценарии будущего хода событий:

- Израиль будет вести важную войну/битву;
- либо за Израиль будет сражаться Бог;
- либо сражение поведет Мессия.

Всякий, кто рассказывал новый рассказ о Царстве, должен был включить сюда этот элемент. Это могло быть в разных формах. Например:

- Битва за жизнь «человека» в условиях тирании «зверей» (образ мог несколько трансформироваться: например, лев ведет войну с орлом [\[1609\]](#));
- Битва со злыми ордами, сплотившимися против ГОСПОДА и Его народа;
- Битва «сынов Света» и «сынов Тьмы».

До некоторой степени я согласен с Ричардом Хорсли, который пишет:

Общая позиция Иисуса была такой: Бог собирается положить конец власти демонических и политических сил в Его обществе, чтобы произошло возрождение и отдельных людей, и всей социальной жизни... Образ Конца предполагает не конец истории или конец света, а разрешение исторического кризиса. Основная надежда [у Даниила] - на избавление народа через (божественный) разгром селевкидских имперских сил... То, что библеистика ранее называла ожиданием «космической катастрофы», на простом современном языке называется горячей надеждой на антиимперскую революцию, осуществляемую Богом... Весть Иисуса и осуществление им на практике Царства Божьего принадлежат к среде еврейской апокалиптики. Но это совсем не ожидание близкой космической катастрофы. Это убеждение, что Бог лишает сатану власти над историей и жизнью людей, делая возможным возрождение народа Израилева. Присутствие Царства Божьего означало конец старого порядка^[1610].

Таким образом, Хорсли в принципе согласен с тем пониманием апокалиптического языка, который я предложил в *NTPG*^[1611] и применил в главе 8 этой книги к предупреждениям Иисуса о грядущем суде. Сейчас я предлагаю пойти дальше: Иисус использовал образ космической войны для обозначения конкретных сражений, в которых участвовал лично он, и для передачи своего убеждения в том, что внутреннее содержание этих сражений — Битва против темных сил. Иисус верил: именно он должен вести истинную битву народа ГОСПОДА. Битву через противостояние не просто язычникам (хотя верования и поведение язычников он, как и его еврейские современники, несомненно, не одобрял). И не просто евреям—отступникам. Он должен был биться со всем направлением в еврейской жизни, которое придерживалось традиции священной войны, отстаивало ее и, возможно, надеялось привлечь его в свои ряды^[1612]. Его битва — это битва с теми, кто хотел битвы. «О, если бы ты узнал, что служит к миру твоему! Но это сокрыто ныне от глаз твоих»^[1613].

С учетом еврейского контекста неудивительно, что раз Иисус возвещал Царство, многие ученые считают его еврейским борцом за свободу, — евангелисты же, дескать, предпочли это замолчать, совершенно изменив характер христианства^[1614]. Хорсли предлагает довольно мягкий вариант данного тезиса, как отчасти и Кроссан^[1615]. Однако проблема с таким подходом уже очевидна. Во—первых, как часто справедливо отмечают, он внутренне нелогичен и не опирается на факты^[1616]. Во—вторых, он диаметрально противоположен тому направлению, в котором, как мы выяснили, развивалась деятельность Иисуса. Я не говорю, что программа Иисуса не имела отношения к политике. В своем учении, в своем вызове Израилю Иисус требовал именно отказа от воинствующего национализма. Надежды Израиля на национальное освобождение от Рима через войну — красноречивый симптом серьезной болезни, и их необходимо искоренить. Иисус предлагал иной путь освобождения — путь, который утверждал не только будущее Израиля, но и человечность его национального врага. Этим Иисус также утверждал будущее Израиля как света миру, а не как военного триумфатора, сокрушающего мир^[1617].

Итак, что же произошло? Иисус напрочь отбросил битву, вместо нее проповедуя доброту ко всем людям? Нет и еще раз нет. Напомню о необходимости остерегаться анахронизма. В еврейском мировоззрении I века и почти наверняка в мировоззрении Иисуса было ясное ощущение присутствия альтернативного врага — темной силы, которая руководила всеми нападениями на народ ГОСПОДА. Один из ключевых элементов в восприятии Иисусом своей задачи было *новое определение* представлений о том:

- кто есть подлинный враг;

- где этот враг;
- в чем состоит стратегия врага;
- как его победить.

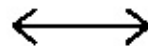
Если мы действительно хотим понять ход мыслей Иисуса, мы не вправе игнорировать эту тему. В Евангелиях она занимает важное место.

Эта тема представляет собой глубоко еврейское осмысление реальности.



Эта тема глубоко правдоподобна как предпосылка того, что мы находим в раннем христианстве.

Эта тема рассматривается в еврейских текстах под совсем иным углом.



Эта тема относительно редка в раннехристианской литературе.

Таким образом, она удовлетворяет критерию двойного сходства и двойного различия ^[1618]. Конечно, этот критерий не дает стопроцентных гарантий, но все же есть разумная уверенность, что здесь мы имеем дело со складом ума самого Иисуса. Основная сила данной гипотезы состоит в ее способности пролить свет на общую картину фактов.

(ii) Кто подлинный враг: не Рим, а сатана

В израильском Рассказе иногда важное место занимали четыре великие империи, угнетавшие Израиль. Последней из них суждено быть разрушенной, когда Бог Израилев установит Свое Царство ^[1619]. В еврейских пересказах этой истории, относящихся к I веку, четвертое царство — Рим. Однако, с точки зрения Иисуса, Рим — если и враг, то не главный. Подлинный же враг народа ГОСПОДА — вовсе не языческие орды, окружающие Израиль. За израильским пленом стоит темная сила, именуемая в некоторых ветхозаветных традициях сатаной, или обвинителем ^[1620]. Битва, кульминация которой назревала, носила не просто военный, а космический характер (точно так же, как Храм был средоточием не только Израиля, но и всего космоса, — будем все время помнить о многогранности еврейского мировосприятия I века). И в этой борьбе язычники, включая тех солдат, которые могут принудить человека нести им вещи, — в конечном счете, собратья по несчастью. Иисус был убежден, что Израиль не вправе сказать: Рим — сатана, и дело с концом.

Эта тема обретает особую значимость в трех евангельских отрывках, которые мы по очереди рассмотрим. Контекст этих отрывков сопрягает упомянутые линии воедино. В каждом случае мы обнаруживаем имплицитный рассказ, добавляющий некоторые детали к новому рассказу Иисуса о Царстве и систематически разрушающий стереотипное понимание священной войны.

(a) Спор о Вельзевуле

Самый известный рассказ о битве Израиля (вместе с новым ее пониманием) содержится в том или ином виде у всех трех синоптиков, и на него есть аллюзии в других слоях традиции. Разговор вырастает из экзорцизма. Как мы уже отмечали, экзорцизмы составляли одну из

важнейших и центральных частей служения Иисуса. Иисус исцеляет слепого и глухонемого, одержимого бесами. Народ удивляется: «Не сей ли Сын Давидов?». Однако фарисеи выдвигают обвинение, что Иисус изгоняет бесов *«силою Вельзевула, князя бесовского»*. В ответе Иисуса содержатся:

- *логика* («если сатана сатану изгоняет, то он разделится сам с собою: как же устоит царство его?»);
- *контробвинение* («если Я *силою* Вельзевула изгоняю бесов, то сыновья ваши чьею *силою* изгоняют?»);
- *притязание* («если же Я Духом Божиим изгоняю бесов, то, конечно, достигло до вас Царство Божие»);
- *снова логика* («как может кто войти в дом сильного и расхитить вещи его, если прежде не свяжет сильного? и тогда расхитит дом его»);
- *предупреждение* («всякий грех и хула простятся человекам, а хула на Духа не простится человекам»)^[1621].

Здесь стоит остановиться на трех принципиальных моментах:

1) Отметим, как реакция людей выдает рассказ, в котором они живут. Они думают: вот человек, который ведет битву с реальным врагом, и ведет ее ради нас; может, он сын Давида, который воевал за Израиль (например, с Голиафом)^[1622];

2) Отметим абсолютно надежный факт, что ранняя Церковь не выдумала обвинение Иисуса в одержимости князем бесовским (как и многочисленные свидетельства бесов о мессианстве Иисуса^[1623]). Само по себе это важное свидетельство тому, что Иисус регулярно совершал экзорцизмы в рамках своего служения, и это приводило к спорам наподобие данного; 3) Обвинение в адрес Иисуса не просто неприятная религиозная пропаганда. Это был единственный способ отклонить явный смысл происходящего. Либо переосмысление Иисусом Царства — правильное и боговдохновенное, либо через Иисуса действует сила еще более темная, чем в одержимых. Третьего не дано. В иудаизме I века человек, делающий подобные вещи, должен быть либо от Истинного Бога, либо от Врага.

Поскольку противники Иисуса подозревали его в неверности Завету с ГОСПОДОМ, Торе и Храму (см. выше), подобные их выводы не случайны. Сама Тора часто предполагает, что люди, сбивающие Израиль с пути, находятся в союзе с другими богами^[1624]. Поэтому они не просто злословили: они проделали серьезный богословский анализ событий, которым были свидетелями. Этот анализ отражал тогдашнее еврейское мировоззрение. И конфликт складов ума, выраженный в данном рассказе и контррассказе, типичен для битвы за израильское мировоззрение, о котором у нас здесь идет речь.

Иисус мог ответить только одним — охарактеризовать свою деятельность как часть истинного рассказа о Царстве^[1625]. Он не просто разоблачил нелогичность их обвинений и выдвинул встречное обвинение, но и указал на необычный характер своих экзорцизмов^[1626]. Он действовал непосредственно, «со властью» приказывая бесам^[1627]. Он утверждал, что получил эту власть от Бога Израилева, что так через него новым и необычным образом действует Дух Божий^[1628]. Видя, как Иисуса слушаются бесы, люди должны были сделать вывод: воцаряется Бог Израилев. «Достигло вас Царство Божие». Битва начата, и не с Римом, а с подлинным обвинителем — сатаной.

Более того, битва велась успешно: бесы выходили из людей. Но это было возможно только благодаря тому, что одна победа *уже* была одержана. По словам Иисуса, он встретил и одолел

князя бесовского. Это необычное и таинственное утверждение можно понять только в свете рассказа об искушении (см. ниже) и пассажей вроде Лк 10:18: «Я видел сатану, спавшего с неба, как молнию»^[1629]. Иисус демонстрировал, что побеждает в истинной битве.

Спор продолжается (а у Луки завершается) предупреждением: не участвующие в битве, в сущности, становятся на сторону Врага^[1630]. У Матфея далее идет предупреждение противникам. Одно дело — смотреть на Иисуса и говорить: «Он сошел с ума». Это извинительно: в конце концов, происходит нечто невиданное, неожиданное и противоречащее расхожим понятиям о Царстве. И совсем иное дело — смотреть на действие Духа ГОСПОДА (может, именно поэтому у Матфея «Дух» там, где у Луки — «перст»?) и говорить: «Это дело дьявола». Говорить подобные вещи означает загонять себя в угол, откуда нет выхода. Если ты назвал битву за свое освобождение делом Врага, ты не освободишься^[1631].

В ходе этого спора, в общих чертах явно достоверного, Иисус, своими символическими действиями и их словесными объяснениями, подвергал переосмыслению битву за Царство. Он предлагал радикально новую версию Рассказа, сосредоточенную теперь на конфликте не с Римом, а с сатаной. Решающую победу Иисус уже одержал, а его экзорцизмы были дальнейшим осуществлением победы. Действуя «со властью», он демонстрировал: Царство в некотором смысле *уже* присутствует, причем он — наделенное Духом орудие наступления Царства. В служении Иисуса воцаряется Бог Израилев^[1632].

(б) Кого бояться?

Тот же рассказ о битве и Враге, во многом аналогичным образом переосмысленный, содержится в следующем отрывке:

Говорю же вам, друзьям Моим: не бойтесь убивающих тело и потом не могущих ничего более сделать; но скажу вам, кого бояться: бойтесь того, кто, по убиении, может ввергнуть в геенну; ей, говорю вам, того бойтесь. Не пять ли малых птиц продаются за два ассария? И ни одна из них не забыта у Бога. А у вас и волосы на голове все сочтены. Итак не бойтесь: вы дороже многих малых птиц^[1633].

Какой имплицитный рассказ мы здесь слышим? Этот текст, и у Луки, и у Матфея, — часть поручения ученикам, которые сами начинают возвещать и предупреждать. Поскольку их миссия обретала смысл именно как продолжение Иисусова служения, это предупреждение, возможно, отражало восприятие Иисусом своей собственной задачи и борьбы. Некоторые экзегеты высказывали предположение, что под «могущим ввергнуть в геенну» имеется в виду ГОСПОДЬ. Однако это крайне маловероятно. Конечно, Иисус не считал Бога Израилева добреньким дядюшкой, неспособным и мухи обидеть и уж тем более — послать кого-либо в геенну^[1634]. Но повторяю: Бог Израилев изображается (например, в последнем предложении абзаца) как Творец и Зиждитель, на Которого можно с любовью уповать в любых обстоятельствах, а не как сторож с дубинкой, который бьет всех ослушников^[1635]. Перед нами — переосмысление понятия подлинного врага. Убивающий тело — враг воображаемый, Рим^[1636]. Кто же враг подлинный? Конечно же, не Бог Израилев. Подлинный враг — обвинитель, сатана^[1637].

У Луки сразу, а у Матфея чуть позже после спора о Вельзевуле, идет такое высказывание:

Когда нечистый дух выйдет из человека, то ходит по безводным местам, ища покоя, и не находит. Тогда говорит: возвращусь в дом мой, откуда я вышел. И, придя, находит его незанятым, выметенным и убранным; тогда идет и берет с собою семь других духов, злейших себя, и, войдя, живут там; и бывает для человека того последнее хуже первого. Так будет и с этим злым поколением^[1638].

Маленькая история о скитаниях и возвращении ранее изгнанного нечистого духа — важный ключ к тому, как Иисус осмысливал свои экзорцизмы и битву с сатаной в контексте всего своего служения. В свете предыдущих пассажей я сильно сомневаюсь, что перед нами печальная констатация временного характера экзорцизмов: сначала ты изгоняешь духа, а потом он собирает дружков и возвращается. В таком случае утверждение Иисуса о том, что он может изгонять бесов, поскольку победил в решающей битве, оказалось бы весьма шатким. Тогда лучше было бы вообще не совершать экзорцизмов. На самом же деле, судя по концовке этого отрывка у Матфея и по контексту Луки, перед нами своего рода *притча об Израиле*^[1639]. Экзорцизмы тесно связаны с остальным служением Иисуса. Подобно тому, как исцеления часто служили знаком того, что Бог Израилев собирается делать с Израилем (см. выше [главу 5](#)), экзорцизмы показывали: Бог желает избавить Израиль от подлинного врага — сатаны.

Но вот проблема — взгляды в это странное высказывание! — Израиль уже пытался избавиться от беса и потерпел неудачу. Не вполне ясно, что конкретно имеется в виду, но общий пафос отрывка очевиден. Упоминание о «доме» — возможный намек на центральный институт и символ Израиля, Храм (кстати, вырисовывается и связь с другим загадочным речением: «Оставляется вам дом ваш пуст»^[1640]). Под предыдущим «экзорцизмом» могут иметься в виду какие-то реформы, революционные движения или, возможно, даже восстановление Храма. От всего этого, говорит Иисус, толку было мало, даже стало еще хуже. Возможно, подразумеваются конкретные движения.

- *Маккавейское восстание?* Во время этого восстания «дом» был «выметен и убран»^[1641].
- *Фарисейское движение?* Фарисеи пытались очистить тело и душу иудаизма ревностью по чистоте. При этом они, видимо, в какой-то степени предполагали храмовые стандарты чистоты.
- *Массивная строительная программа Ирода?* Эта программа привела к сооружению величественного «дома», в котором, по мнению Иисуса и ряда его современников, ГОСПОДЬ вовсе не хотел обитать.

Я склоняюсь к первой из вышеперечисленных возможностей, но не считаю это принципиальным. Иисус вполне мог просто иметь в виду иудейские реформистские движения в целом, имевшие место в разное время. В любом случае мысль его понятна: такого рода движения способны очистить дом лишь на время, и они бессильны помешать возвращению бесов.

Предлагаемое мною понимание хорошо согласуется с критикой Храма (см. выше главы [8](#) и [9](#)), а также позитивной программой Иисуса.

Когда же началась победа Иисуса над силами зла? Все три синоптических Евангелия отвечают: во время сражения перед началом Иисусовой проповеди^[1642]. Тот факт, что версии Матфея и Луки сильно стилизованы и отшлифованы в литературном плане, не должен закрывать нам глаза на два обстоятельства:

1) Для рассказа об искушении есть два источника: Марк и так называемое Q;

2) Если мы хотим объяснить слова Иисуса во время спора о Вельзевуле, нам придется предположить, что Иисус пережил в начале своего служения некий опыт, во время которого, как он предполагал, он одержал решающую победу над «подлинным врагом». Если Иисус говорил, что его экзорцизмы были дальнейшей реализацией предыдущей победы над бесовским владыкой, имеет смысл спросить: какую форму имело данное сражение? Когда оно произошло? И есть вполне реальная возможность того, что речь идет о борьбе, которую Иисус прошел сразу после крещения.

Как известно, сделать этот эпизод частью исторического исследования очень не просто. Яркие образы, искусно сплетенный рассказ. А тут еще картины художников: Иисус и странная маленькая фигурка с подозрительной внешностью. Неудивительно, что в XX веке многие считают все это несерьезным.^[1643] Однако не будем забывать: во многих религиозных традициях (и очень часто — в христианстве) люди, ощущавшие призвание вести священную битву, говорили, что сражаются с некими невидимыми силами. Как XX веку заблагорассудится подвергать их рассказы анализу и психоанализу, отыскивать всевозможные объяснения (включая редукционистские), — в данном случае не принципиально. Допустим, что постпросвещенческое мировоззрение право, и все это — проявление религиозного невроза. Или что подобные, далеко не редкие, люди переживают какую-то внутреннюю борьбу. Мы не вправе делать одно, ни в XX веке, ни в каком-либо другом, — отрицать, что такой опыт характерен для людей того типа, к которому, видимо, принадлежал Иисус^[1644]. Поэтому появление в наших источниках рассказа об этой битве, сколь угодно стилизованного и схематичного, нас не должно удивлять. Было бы странно, если бы его не было.

Конечно, эта битва — сокровенная жизнь Иисуса. Чтобы о ней узнали другие, Иисус должен был о ней рассказать сам. Сделал ли он это? Можно приводить доводы и «за», и «против». Если считать, что евангелисты или их предшественники (ведь рассказ есть и в Мк, и в Q!) выдумали эту историю как гипотезу для объяснения исторических фактов, то с учетом вышесказанного необходимо признать такую гипотезу правдоподобной. Во всяком случае, я считаю этот рассказ достоверным.

Борьба затрагивает самую суть призвания и служения Иисуса. Голод, соблазн быстрого и дешевого «успеха», желание изменить призвание светить миру на призвание совсем иными средствами привести народы под свою власть — все это легко комбинируется в искушение усомниться в характере призвания, в котором он был уверен во время крещения у Иоанна. *Если ты* — сын Божий... Иисус мог пойти разными путями, избрать разные программы. Ведь каких только образов мессианства не существовало! И в тогдашней культуре ничто не проясняло, как именно должен вести себя человек, считающий себя эсхатологическим пророком или, тем более, помазанником ГОСПОДНИМ. Ничто не проясняло, какой должна быть его программа и как он должен был ее выполнять^[1645]. Найти правильный путь можно было лишь в борьбе, пройдя через сомнения, неизбежные при продвижении по неизвестной территории, занятой врагом.

Если задуматься, евангелисты предлагают нам очень разумный ответ на вопрос о том, как

Иисус представлял свою решающую победу. О том, что Иисус считал сражение успешным, говорит и его отказ от всех «мессианских» путей, предлагаемых ему средой. Можно быть уверенным, что Иисус постоянно испытывал искушение воспринять современное ему еврейское мировоззрение и действовать в соответствии с ним. И он не мог оставаться равнодушным к тяжелому положению других евреев, подвергавшихся дурному обращению со стороны Рима и в экономическом, и в политическом, и в военном плане. Искушение стать именно тем Мессией, которого они ждали, наверняка было очень сильным. Но, — с точки зрения его мировоззрения, — это было именно искушение. Иисус взглянул ему в лицо — и победил его, тем самым подтвердив то направление, в котором должно было развиваться его призвание.

Изучая общественную деятельность Иисуса, мы видим отсутствие у него того, что мы бы назвали стремлением к величию. Он не совершал яркие знамения с целью поразить толпу. Когда его просили об этом, он относился к этому как к западне и заблуждению, свидетельству жестокосердия^[1646]. Он не замыслил антиримского восстания с прицелом на мировое господство^[1647]. Способ, которым он возвещал Царство Бога Израилева, полагал ему начало, был не только принципиально новым, но и открыто противоположным этим другим способам. Победа, изображенная в Мф 4:1–11, — более или менее та же победа, которая осуществлялась в его служении (см. выше всю [часть II](#)). И в рамках нашей строго исторической гипотезы мы абсолютно вправе сказать: в душевной/эмоциональной/духовной жизни Иисуса нечто подобное почти наверняка имело место (или нечто, давшее основание к имеющемуся в Мф 4:1–11 рассказу). Рассказ Иисуса о победе над обвинителем этого требует. Для него символическая битва с подлинным врагом началась с сокровенного сражения в начале общественного служения. Продолжением стали споры с современниками, затрагивавшими и подрывавшими (см. [главу 9](#)) израильские символы. О том, где битва закончилась, мы еще скажем.

...Но если подлинный враг — не Рим, а сатана, то возникает вопрос: где же находится этот подлинный враг?

(iii) Где враг: Израиль и сатана

Где же, с точки зрения Иисуса, действовал сатана? Этот вопрос игнорировать нельзя. И если мы хотим увидеть служение, Весть и самопонимание Иисуса в истинном свете, на него необходимо ответить.

Уместно вспомнить нарративную логику, лежащую в основе Иисусовой версии израильского Рассказа. Как мы уже говорили, для рассказов характерно наличие трех игроков (или наборов игроков): посредник, помощники), оппонент(ы)^[1648]. Кто в данной версии — «оппонент»?

Ответ ясен. Чтобы лучше прочувствовать ситуацию, посмотрим несколько отрывков, указывающих в этом направлении.

Израиль считал себя хорошей пшеницей, созревшей для великого урожая. Однако, когда разворачивалась апокалиптическая драма, среди колосьев показались плевелы, посеянные «врагом». Согласно интерпретации притчи, «враг» — это дьявол.

Надо полагать, наличие плохих рыб, наряду с хорошими, в рыболовной сети — также дело рук врага.

Израиль очищал, подметал и прибирал «дом», но бесы возвращались и снова занимали его.

Нынешнее поколение — злое и прелюбодейное (как говаривали в старину пророки, Израиль оставил ГОСПОДА, истинного своего Жениха, и пошел вослед богов иных). Оно требует знамения того сорта, которое может быть лишь знамением неистинного царства.

Израиль, отказавшийся увидеть в Иисусе ответ Неба на свои проблемы, соблазнился тем пониманием ситуации, которое ему внушали бесовские силы. Поэтому он стал жестокосердным и неспособным увидеть последствия своих устремлений.

Фарисеи были в зависимости от маммона.

Сатана связал «эту дочь Израилеву». Ее освобождение в субботу — не только знак того, что Иисус пришел избавить Израиль от уз, но и указание на подлинный характер уз.

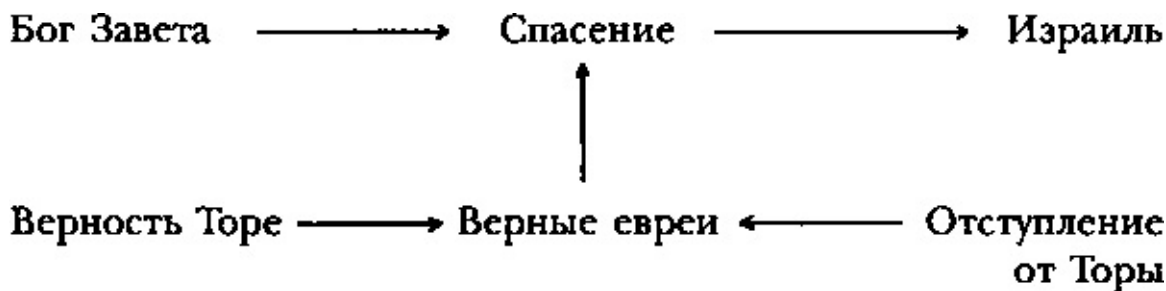
Стоя перед Каиафой, Иисус определил себя как представителя истинного богоизбранного израильского народа, а Каиафу — как представителя Зверя, восстающего на этот истинный народ^[1649].

Важно правильно понять эти материалы. При желании отсюда можно вычитать, что Иисус был против Израиля, всей израильской самобытности и израильских идеалов. Наверное, кому-то такое толкование даже понравится. Однако ничто не может быть дальше от истины. Это проявление христианского антииудаизма — настоящая пародия на евангельскую Весть. В реальности дело обстоит как раз наоборот. Мы уже неоднократно показывали в течение всего нашего исторического исследования: Иисус пришел даровать Израилю спасение, в котором тот нуждался. Но спасти Израиль нужно было не от какого-то внешнего врага, не от Рима, а от его же собственных вождей, и официальных, и самозванных. В этом-то и заключалась революционность программы Иисуса.

Чтобы лучше понять, как человек, желавший остаться верным основному израильскому призванию, мог мыслить в таком ключе, уместно провести параллель с Кумраном. Кумраниты — лишь одно звено из долгой череды еврейских движений, восходящей к первым пророкам. Еще Амос осмеливался пересказывать израильский Рассказ, указывая на испорченность существовавшего режима. И Иеремия дерзал трактовать победу врагов Израиля и разрушение Храма как действие Бога Израилева. К той же череде отчасти принадлежит и Иосиф Флавий, усматривавший Промысел Бога Израилева в разрушении Иерусалима Римом^[1650]. На мой взгляд, Иисус считал, что современных ему еврейских властителей и учителей обманул Обвинитель, а сам он со своими учениками представляет истинный Израиль. Он пересказывал израильский рассказ таким же образом, как это делали за много столетий до него пророки Илия и Михей, сын Иемвляя:

- нынешние правители и их ручные пророки — *оппоненты, противники* истинного богоизбранного народа;
- он сам — Божий *посланец, посредник*;
- Дух Божий — *помощник*.

Обращаясь к схеме Греймаса, это можно сформулировать таким образом, вместо следующей картины^[1651]:



Иисус, видимо, предлагает другую:



(iv) Заключение: анализ проблемы Иисусом

Что же, на взгляд Иисуса, происходило? Как развивался Рассказ?

Иисус должен был сражаться с сатаной, устроившим себе дом в Израиле, излюбленных израильских институтах и идеалах. Ранее дом занимали и семь других бесов, хуже первого, — такова и участь нынешнего поколения. Но как Иезавель пыталась совратить Ииуя, сатана попытался соблазнить самого Иисуса — соблазнить именно той ошибкой, которую сделал Израиль^[1652] (коль скоро это ему не удалось, сатана захочет либо запугать Иисуса, либо убить его раньше срока!^[1653]). Если мы рассмотрим склад ума Иисуса с этих позиций, многое встанет на свои места.

На место встанет, например, подоплека споров, которые мы изучали в [главе 9](#). С точки зрения Иисуса, столкновения по поводу символов — часть всеобъемлющего Рассказа. Иисус считал, что ведет истинную войну, бросая вызов израильскому идолопоклонническому национализму, который выдавал внушенное сатаной мировоззрение за подлинную верность ГОСПОДУ. Его противники, особенно фарисеи (во время проповеди в Галилее) и первосвященники (в Иерусалиме), сопротивлялись таким попыткам. Тем самым они оспаривали истинность его миссии, его призвания, его программы для Израиля. Они отринули его Весть, его призыв срочно устремиться к миру, ибо сознавали: тогда им придется распрощаться со своим пониманием дорогих им (и данных Богом!) национальных и культурных символов... Представьте себе, как Иосиф Флавий, столкнувшись с галилейским разбойником, продельывает схожий анализ ситуации. Другие примеры того же феномена нетрудно отыскать и в других исторических периодах.

В религиозных спорах обвинения в сатанинском соблазне — не редкость. Судя по нашим источникам, такое обвинение фарисеи бросали Иисусу, а он, надо полагать, платил им той же монетой^[1654]. Наверное, многим нашим современникам хотелось бы видеть Иисуса иным, но нас здесь волнует историческая правда. Как у историков, у нас есть все основания предполагать: Иисус подозревал, что сатана соблазнил израильтян ложным пониманием их призвания, а теперь изо всех сил пытается толкнуть на этот же путь и его самого.

Или возьмем образ учеников. Для нас здесь представляет особый интерес неоднозначность

их роли, о которой столько написано учеными в связи с анализом богословия и целей евангелистов. Призвание учеников и особенно избрание Двенадцати выделяет их как своего рода головной отряд Иисусова революционного движения. Они должны были помогать возвещать Царство и новое понимание израильской идентичности. Однако Иисус, с учетом исторической ситуации, считал роль учеников (особенно Двенадцати и особенно — Петра) неоднозначной (не будем забывать, что для евреев I века, особенно считавших себя пророками, очень важна была интерпретация деяний Бога Израилева в истории). Ученики не только были (до некоторой степени!) союзниками, но и представляли собой потенциальную угрозу.

Легко представить, как они ждали, что идут в Иерусалим воссесть на вполне реальных в физическом смысле престолах, и спорили, кому достанутся престолы поважнее^[1655]. Петр попытался отговорить Иисуса идти на крест; сатана (по словам Иисуса) хотел сеять его как пшеницу^[1656]. Иуда стал «обвинителем», непосредственной причиной осуждения и смерти Иисуса^[1657]. Поэтому Иисус не мог доверять даже самым близким людям. В некотором смысле они служили и нашим, и вашим. С одной стороны, они в принципе были ему верны (за возможным исключением Иуды, хотя у нас нет причин полагать, что у него задолго до конца надежды и идеалы существенно отличались от надежд и идеалов других учеников). С другой стороны, их мечты относительно израильского народа и своего места в этом народе показывали: они не прониклись радикальным характером программы Иисуса^[1658]. Поэтому они всегда могли подвести в решающий момент. Что бы ни думать о тех или иных конкретных высказываниях, эта тема в целом наверняка исторически достоверна:

1) она засвидетельствована во многих источниках;

2) она идет вразрез с поздней манерой льстить первым лидерам^[1659]; 8) она прекрасно вписывается в общую гипотезу.

Последний аргумент особенно важен.

Все это объясняет характер последней битвы. По всей видимости, Иисус признавал: если он прав в отношении своей задачи, то в конечном счете ему придется биться одному. Прделанное им переосмысление символической битвы Израиля должно было привести к возникновению нового символа, более мощного, чем прежние... И тут мы должны разобраться с нашим четвертым мировоззренческим вопросом.

5. Где решение?

Если Иисус рассуждал так, как я описал, то наверняка и предложенное им решение было глубоко радикально. Это решение, фактически, имело два уровня.

Первый — более очевидный: Царство ГОСПОДА, включающее возвращение истинного Израиля из плена, победу над злом и возвращение ГОСПОДА на Сион. Всей своей программой и Вестью Иисус утверждал этот ответ на проблему, — конечно, переосмысляя ответ в соответствии со своим пониманием проблемы.

Второй уровень — «сам Иисус». Он говорил, что Царство пришло именно туда, где находится он, — причем пришло с его деятельностью. Он отнюдь не преуменьшал свою роль. Его служение — провозвестие о Царстве, пророческая деятельность, празднования, предупреждения и символы — было частью движения, через которое и должны были произойти обновление Израиля, победа над злом и возвращение ГОСПОДА на Сион.

С этой точки зрения любопытно посмотреть на влиятельные концепции Царства, высказывавшиеся некоторыми учеными XX века^[1660].

- *Швейцер* правильно поместил Иисуса в контекст I века, но допустил серьезную ошибку, решив, что это требует эсхатологии с концом нашего пространственно–временного континуума.
- *Бульман* правильно считал, что эсхатология была средоточием Вести Иисуса. Однако он глубоко заблуждался, рассчитывая без особых потерь ее демифологизировать и превратить в призыв к личному экзистенциальному выбору, перейти от проблем I века к вечному «теперь».
- *Додд* правильно настаивал, что в служении Иисуса Царство *уже* присутствовало, но неправильно сводил это Царство (несколько иным, чем Бульман, образом) к личному религиозному или нравственному опыту. Он также ошибочно закрывал будущее, в котором оно будет по–новому явлено миру.
- *Брэндон*, вослед Реймарусу, правильно поместил Иисуса в контекст еврейских националистических ожиданий I века. Однако вместо того, чтобы увидеть в них мишень для критики Иисуса, он ошибочно превратил их в центр политической программы Иисуса! Обычно Брэндону возражали верно: Иисус не занимался националистической политической борьбой. К сожалению, при этом Иисуса часто делали «аполитичным». Между тем Иисусова Весть об осуждении существующего Израиля и исполнении Царства, которая оставляла нацию как нацию вне позитивной стороны картины, была политической до мозга костей. Иисус это знал и действовал соответствующим образом.

Однако чем закончится Рассказ? Некоторые ученые здесь обрывают исследование: дескать, Иисус просто проповедовал, рассчитывая, что Израиль образумится и послушает его. Однако это исторически маловероятно, ибо не стыкуется с тем многогранным образом Иисуса, который мы встречаем в евангельских традициях.

Что же Иисус считал успешным итогом своего движения? За последние лет двести делались разные попытки ответить на данный вопрос. Возьмем, к примеру, две такие довольно влиятельные гипотезы:

- *Реймарус* со своими последователями: Иисус надеялся на успех вооруженного восстания;
- *Швейцер* со своими последователями: Иисус ждал конец света. Вариации: Иисус как истинный пророк, предсказавший это событие, или как «Сын человеческий», «грядущий на облаках».

Если мы придерживаемся эсхатологической (в оговоренном смысле слова) интерпретации программы Иисуса и считаем его не просто учителем вечных истин, то можно поставить вопрос острее: что, по замыслу Иисуса, должно было случиться потом?

Или скажем конкретнее: если в центре символических действий Иисуса и его анализа положения нации стояла великая битва с подлинным врагом (сатаной), то как Иисус представлял себе эту битву? Ответ подсказывают Нагорная проповедь и связанные с ней программы (см. [главу 7](#)). Зло будет побеждено не через военную акцию, а через вдвойне революционный метод: подставить другую щеку, пройти два поприща и — глубоко революционное действие! — понести крест. Программа, составленная Иисусом для учеников, была также программой, которой он и сам был послушен. Только так может прийти Царство. Только так может быть одержана победа в битве.

Об этом мы подробнее поговорим в [главе 12](#), а пока разберемся, к чему подвели нас рассуждения. В некоторых еврейских версиях израильского Рассказа темы плена и Восстановления, Царства Бога и царств мира сего достигают кульминации в великом моменте страдания и оправдания. Ночь делается все темнее и темнее, — но потом наступает рассвет. Скорби Израиля достигают пика, — и тогда приходит искупление [\[1661\]](#). Даниил сталкивается со

львами — и возвеличивается. Иудифь входит в шатер к вражескому военачальнику — и выходит с победой. Маккавейские мученики умирают страшной смертью, — и в независимом Израиле появляется новая династия. Сын человеческий страдает от рук зверей — и оказывается вознесенным одесную Ветхого Днями...^[1662] Символ страдания играл ключевую роль в еврейских упованиях на великое избавление, великую победу.

Если я прав, и Иисусов Рассказ стоит (генетически) в одном ряду с этими еврейскими рассказами, то Иисус, очевидно, ожидал, что и ему предстоят страдание и оправдание. Некоторые слова, которые, согласно Евангелиям, были сказаны им во время Страстей, могут отражать понимание своего призвания, которое отличало его уже довольно давно^[1663]. Иисусов Рассказ, приводя судьбу Израиля к великому моменту, включал, как часть кульминации, великую скорбь, неотъемлемую от призвания Израиля положить начало Царству Божьему. Скорби и распятие — не просто последний эпизод в споре Иисуса со своими противниками. Иисус воспринимал их как *кульминацию* великой битвы, частью которой были все споры. И как мы увидим позже, Альберту Швейцеру здесь удалось увидеть нечто очень важное в отношении апокалиптизма Иисуса.

Все линии сходятся в одном направлении — направлении, о котором у нас речь пойдет в следующей части. Иисус считал себя в некотором смысле пророком, подобным Иоанну Крестителю и Иеремии. Их судьба станет его судьбой. Возможно, ему даже будет тяжелее. Иисус принимал грешников, водил компанию с людьми ритуально нечистыми, — их скверна, наконец, ляжет на него. Его позиция неминуемо вела к конфронтации с властями, но сам он видел за этой конфронтацией нечто большее — противостояние темной силе. Поэтому неизбежная кульминация Рассказа, кульминация битвы за Царство — смерть Иисуса, причем смерть не случайная. Это не квазисамоубийство, когда человек фактически вынуждает власти казнить его мученической смертью. Это — неизбежный итог его служения, полагающего начало Царству. В понимании Иисуса такая смерть — реальная победа Царства над врагом людей... Иисус выступает в роли революционера и делает это в тот момент, когда его не могут не понять. И предания о том, что Иисус, выстраивая израильский Рассказ вокруг себя, предсказывал собственную смерть, не удивительны. Они даже вполне естественны. Не требовалось большого ума, чтобы с самого начала предвидеть подобный результат. В рассказе Иисуса эта смерть имела очевидную, но поразительную для многих интерпретацию^[1664].

Ответ Иисуса на четвертый мировоззренческий вопрос содержал (по крайней мере, имплицитно) упоминание о Царстве и о нем самом. Иисус пересказывал рассказ об Израиле как рассказ о себе. Результатом была странная и вдвойне революционная Весть: Бог Израилев, наконец, воцаряется — через служение, жизнь и (видимо) смерть Иисуса. Переосмыслив понятие битвы, Иисус переосмыслил и задачу, которую должен выполнить представитель Израиля, чтобы победить. Как мы уже говорили в главе 9, в процессе исполнения миссии его неизбежно должны были счесть предателем, сбивающим Израиль с пути. Иисус не был ни первым, ни последним из еврейских вождей, пригвожденных к позорному столбу ортодоксальными сторонниками жесткой линии за отказ от каких-то взлелеянных отеческих символов. За радикальное переосмысление понятия Царства ГОСПОДА, осуществлявшееся им в его деятельности, рассказе и символах, приходилось платить, в том числе, и этим. Такова участь пророков... Но Иисус не отступился от своей Вести. Он верил: только так ГОСПОДЬ докажет, что Он — не какой-то божок, но Бог, — через победу в решающей битве.

Наш ответ на первые четыре мировоззренческих вопроса подсказывают ответ на вопрос пятый (и последний).

6. СКОЛЬКО ВРЕМЕНИ?

Если проблема и решение указывали на эсхатологический приход Царства ГОСПОДА, то в какой, по мнению Иисуса, период этого процесса он жил? Размышляя о Царстве в проповеди Иисуса, экзегеты, пожалуй, истратили больше всего чернил, отвечая именно на данный вопрос. Мы подошли к нему, сделав в пяти главах подробный анализ Иисусовой Вести под самыми разными углами, и можем надеяться, что теперь знаем верное решение. В конце концов, Иисус, видимо, верил, что способен читать «знамения времен», и ожидал того же от слушателей!^[1665]

Логика рассуждений подсказывает двоякий ответ на вопрос:

- С одной стороны, Иисус верил: с его служением *уже* начинается нечто совершенно новое. Дни приготовления позади, и Бог Израилев исполняет старые обетования;
- С другой стороны, служение Иисуса устремлялось к чему-то, что *еще не* случилось, но только должно случиться — очень скоро, и если слушатели не будут внимательны, этот миг придет на них, как ночной вор.

Оба элемента заметно присутствуют в различных направлениях евангельской традиции. Мы не вправе исключать один из них на том основании, что они, дескать, противоречат друг другу. Это было бы вопиющим анахронизмом. Зато, сохранив оба элемента, мы обнаружим, какие намерения и убеждения Иисуса сделали возможным такое сосуществование^[1666].

Аналогии с другими движениями Царства хорошо проясняют ситуацию. Достаточно сдвинуть фокус с «чисто богословской» проблематики на более уместные в иудаизме I века вопросы, где «богословие» было тесно переплетено с социально-политическими чаяниями народа.

- *Давид* был помазан задолго до воцарения. В течение всего этого промежутка он был царем или не был?
- *Иуда Галилеянин* (I век н. э.) вполне мог говорить своим последователям, что в них уже окончательно воссоздается Израиль, хотя и остается одно небольшое дельце — сбросить римское иго.
- *Бар-Кохба* даже стал чеканить новые монеты с указанием лет, отсчитывая их от года «1» (предполагалось: первый год от объявления независимости). Со своими последователями он вел себя так, словно он уже царь. Однако этой эсхатологии недоставало последней победы — победы, которая так и не состоялась. Если бы мы спросили Бар-Кохбу или его сподвижников, живут ли они во время Царства, сами их монеты — единственные «средства массовой информации» в Древнем мире — ответили бы «да»: отрицание означало бы неверность. Но мы совершили бы глупую ошибку, сделав вывод, что у них не было будущей надежды и предмета стремлений, что Бог уже установил Свое Царство раз и навсегда.

Царство: настоящее, — но и будущее; установленное, — но еще не одержавшее решающую победу. Если подходить к предмету с исторической точки зрения, сочетание этих образов представляется вполне возможным.

Именно так обстоит дело с Иисусовой Вестью о Царстве. «От дней же Иоанна Крестителя Царство Небесное врывается» — здесь виден не только будущий аспект Царства^[1667]. Называя Иоанна «Илией» и говоря о преемственности между движением Иоанна и своим, Иисус не оставляет слушателям выбора. Либо он — самозванец, либо он и вправду полагает начало

Царству. Хотя греческое слово *biazetai* в Мф 11:12 вне контекста могло бы восприниматься как «подвергается насилию», в данном случае такой перевод невозможен: Царство подвергалось насилию не только со времен Крестителя, но и в течение *всей* долгой и трагической истории Израиля^[1668]. Параллельная версия Луки: «Царство благовествуется» (*euangelizetai*, а не *biazetai*). Отсюда видно, по крайней мере, как Лука понимал это место: с приходом Иисуса Царство появляется на сцене. У Матфея (11:13б) и Луки (16:16б) далее идет загадочное предложение, видимо, представляющее собой ироничный и лаконичный комментарий на присутствие начинающегося Царства: да, и насильники пытаются либо оседлать движение, либо использовать против него насилие. Возможно, версия Матфея указывает в первом направлении, а версия Луки — во втором^[1669]. Добавление Матфея («кто имеет уши слышать, да слышит!» — 11:15) показывает, что он считал высказывание таинственным и содержащим политический подтекст. В обоих случаях Царство, несомненно, присутствует, но все еще подвергается риску, и ему необходимо одержать окончательную победу.

В пользу этого говорит трудное речение в Лк 17:20–21, о котором столько спорят^[1670]. У Луки оно имеет форму типичной хрии^[1671]:

Быв же спрошен фарисеями, когда придет Царство Божие, отвечал им: «Рассчитать, когда придет Царство Божие, невозможно; и не скажут: «Вот, оно здесь!», или «Вот, там!». Ибо вот, Царство Божие — *в пределах вашей досягаемости*».

Выделенная курсивом фраза — перевод греческого *entos hymon*. Она вызвала много споров. Вот два распространенных толкования:

- *entos hymon* означает «внутри вас», т. е. «в вашем сердце» (а не в каких-то политических или материальных обстоятельствах), — имеется в виду, что Царство — не внешняя, а внутренняя реальность;
- *entos hymon* означает «среди вас», — имеется в виду, что Царство уже присутствует: вот оно, среди вас.

Судя по проделанной нами реконструкции служения Иисуса, вторая из этих возможностей ближе к истине. Однако филологический анализ скорее заставляет предпочесть третью возможность: «в пределах вашей досягаемости»^[1672]. Иисус как бы говорит: «Если у вас есть глаза, чтобы видеть, вы можете протянуть руку и ухватить эту новую, уже существующую реальность». В пользу такого понимания говорят следующие стихи (17:22–37). Грядет суд, и присутствие Царства не означает автоматически благ тем, кто считает, что они им причитаются по праву. Нет, надо опомниться, пока не поздно! Отметим: хотя это высказывание подчеркивает нынешнее присутствие Царства, оно имеет смысл только в том случае, если Царство отчасти сокрыто, спрятано. Фарисеи не считают, что Царство уже присутствует; в служении Иисуса ничто не соответствует их представлениям о том, как должно выглядеть присутствие Царства. Поэтому Лк 17:21 отражает не просто тему «нынешнего Царства», но и тонкое сочетание темы настоящего и будущего, характерное для всей Вести Иисуса.

Третье высказывание также предполагает Царство как настоящую реальность, к которой могут приобщиться люди. Оно касается экзорцизмов:

Если же Я перстом Божиим изгоняю бесов, то, конечно, достигло до вас Царствие Божие^[1673].

Эти слова не просто утверждают, что в служении Иисуса Царство уже присутствует. Они дают иное определение самой природе Царства. Да, суд еще в руках Ирода, Пилата и Каиафы. Однако существует и иной враг, ему уже нанесен сокрушительный удар, и он вскоре будет повержен окончательно. Иисус снова действует как суверен, через которого ГОСПОДЬ побеждает врагов Своего народа. Опять—таки, хотя Царство — нынешняя реальность, это высказывание, судя по контексту, предвидит будущее, когда станет ясно: Иисус не был в союзе с князем бесовским, но сражался с ним и разорял его царство^[1674]. Все три рассмотренных высказывания подчеркивают присутствие Царства, допуская (аналогия с Бар—Кохбой!) будущую окончательную победу. Однако в одном очень известном речении о Царстве дело обстоит противоположным образом:

Есть некоторые из стоящих здесь, которые не вкусят смерти, как уже увидят Царствие Божие^[1675].

Перед нами дальнейшее ясное обетование будущей победы и оправдания. Подобно ревностным сторонникам многих других еврейских пророков и мессианских фигур I века, слушатели Иисуса услышали бы здесь указание на ту последнюю победу, которой жаждал весь народ. Уже при их жизни произойдет новый великий исход: подлинное «возвращение из плена», возвращение ГОСПОДА на Сион, восстановление Храма, поражение злых сил. Обо всем этом говорится в одном обетовании! Политические и революционные вожди веками говорили похожие вещи, хотя и без специфических для иудаизма I века богословских обертонов. Усматривать тут предсказание о «возвращении», «парусин» Иисуса в конце времен (в швейцеровском смысле) означает неумение мыслить исторически.

Обратим внимание: во всех трех рассказах предсказание о грядущем Царстве идет сразу после квазиформального исповедания Иисуса царем и Мессией^[1676]. В промежутке — призыв к верности: только что признанный «Царь» зовет учеников идти за ним в столицу, где должно быть обретено Царство, — идти и готовиться к тому, что и им придется умереть жестокой смертью^[1677]. Опять—таки эта последовательность абсолютно органично вписывается в контекст еврейского мира I века. Можно представить, как подобные вещи говорили Иуда Галилеянин, Симон или Атронг, Симон Бар—Гиора, Менахем или Элеазар, а то и сам Бар—Кохба. И можно представить, как их сторонники думали вещи, сходные с теми, что, несомненно, думали Иисусовы ученики^[1678]. И снова скажем: тот факт, что полное откровение/наступление Царства только предстоит в будущем, не отрицает, но требует признания уже в настоящем чего—то присутствующим, — в данном случае, мессианства Иисуса. Лишь если придавать понятию «Царство» неисторический (чисто «богословский»?) смысл, это перестанет казаться естественным.

Поэтому к резюме Иисусова служения, приведенному в начале Евангелий от Марка и Матфея, можно отнестись с доверием. Они сообщают: после ареста Иоанна Иисус пришел в Галилею, проповедуя Евангелие и говоря: «Исполнилось время и близко Царствие Божие. Покайтесь и веруйте в Евангелие»^[1679].

Здесь ключевое слово — «близко» (греч. *engiken*). Ученые спорят относительно того, какой из вариантов смысла верен:

- *присутствие* Царства («оно уже здесь»);
- *близость* Царства («оно вот–вот наступит»).

Решение экзегетами данной проблемы непосредственно зависит от того, что они имеют в виду под Царством. Если считать Царством конец света и/или буквальное сошествие некоего «сына человеческого» на облаке, тогда этого, конечно, не произошло. Однако евреи I века вообще не мыслили в таких категориях. Если видеть здесь указание на то, что Ирод и Пилат больше не будут править Иудеей, а в еврейском Царстве непосредственно воцарится Бог Израилев, — евреи бы это хорошо поняли, однако и этого не случилось. Но вот проблема: Иисус провел все свое служение, давая *новое* определение понятию Царства. Он не отказался от данного символического языка, но наполнил его новым, революционным для многих евреев, содержанием.

Анахронистическое понимание Царства и апокалиптики создало большую проблему, которую не решить лексическим изучением греческого слова *engiken*. Лексикография — в конечном счете часть истории. Если ее отрывать от истории, толку от нее мало... Иисус давал иное осмысление понятию «Царства». И он считал, что Царство уже присутствует, хотя и иным, чем думали израильтяне, образом. Бог Израилев воцаряется через служение Иисуса. Это Царство достигнет кульминации в той битве, ради которой Иисус идет в Иерусалим. И в пределах поколения произойдет событие, которое покажет, что Иисус был прав. ГОСПОДЬ будет Царем и спасет из плена весь истинный Израиль. Но даже до этих великих событий, которые положат начало Царству на общественной арене и в мировой истории, Царство уже присутствует *там, где присутствует Иисус*. Отрицать это присутствие означает ставить под угрозу желанное будущее: если Царства в этом смысле нет, то что гарантирует Иисусовым ученикам близость последней победы?^[1680]

Прочтение Иисусом «знамений времен» привело к ответу на пятый мировоззренческий вопрос, который, при верном историческом подходе, выглядит абсолютно ясным. Общественное служение Иисуса — истинное начало Царству, которое вскоре установится.

7. Пророк и Царство

В порядке резюме и предвосхищения [части III](#) обратимся к первым двум вопросам, которые, как мы видели в главе 3, столь важны для современных «поисков» исторического Иисуса. Какова связь Иисуса с современным ему иудаизмом? Каковы его цели?

Иисус принадлежит к миру современного ему многогранного и многообразного иудаизма^[1681]. Его протест — классический протест *изнутри* иудаизма. Рассмотренные нами утверждения Иисуса по форме параллельны утверждениям многих других еврейских вождей того времени (хотя содержание утверждений — иное). Его рассказы пробуждали в памяти и развивали некоторые стандартные еврейские сюжетные линии. Символы, характерные для его служения, выглядели революционно: например, Иисус утверждал, что, когда сроки исполнятся, настанет пора перестроить символический универсум Израиля... Таким образом, и деятельность, и рассказы, и символы Иисуса указывали на его убеждение и утверждение: Бог Израилев исполняет Свои обетования и замыслы через то, что делает Иисус.

Иисус не был ни первым, ни последним, кто делал такого рода утверждения, хотя его Весть

и отличалась глубоким своеобразием^[1682]. Общественно–политическая и религиозная кутерьма его мира порождала много концепций того, что значит быть евреем, хранить верность иудаизму, являться частью истинного Израиля, который будет оправдан Богом. И нет сомнений: движение Иисуса, как и целый ряд других движений, надо рассматривать именно в данном контексте. Действительно ли Иисус был, как он это сам утверждал, верным евреем, и уж тем более — средоточием истинного Израиля, было предметом споров и в его, и в наше время. Историк же обязан признать: Иисус принадлежал к иудаизму I века и ставил именно эти вопросы, причем в острой форме. Иисус был и остается евреем^[1683].

Но чего же он хотел и добивался?^[1684] Об этом у нас пойдет речь в [части III](#), а пока на основании предыдущей дискуссии мы можем предложить следующее.

Иисус намеревался привести через свое служение израильский Рассказ к установленной Богом кульминации. Его пророческая деятельность требовала от современников отказа от их программ, — даже тех, что, казалось, санкционировались/заповедовались Торой и Пророками. Он призывал последовать за ним в способе быть народом ГОСПОДА — неожиданным, но истинным исполнением Писаний. Он собирался привести слушателей если и не к полному отказу от прежнего мировоззрения, то к радикальному сдвигу в нем. Слушатели считали себя Израилем и ждали исполнения ГОСПОДНИХ обетований — великого Искупления, Восстановления, возвращения из плена и «прощения грехов». Иисус им именно это и предлагал, — но в совершенно ином, чем они ожидали, виде. Его символические акты облекали плотью и отвержение им стереотипных пониманий израильской надежды, и его собственную альтернативу. Таким образом, Иисус воссоздавал Израиль вокруг себя как истинный возвратившийся из плена народ. Он стремился к победе Бога Израилева над злом, поработившим Его народ. Он желал осуществления величайшей мечты — победного возвращения ГОСПОДА на Сион.

Если таковыми были цели Иисуса, что можно более конкретного сказать о его намерениях? Очевидно, что среди намерений было рассмотренное нами странствующее пророческое служение. Иисус собирался призвать учеников, особенно Двенадцать. Он собирался возвещать Царство деятельностью, рассказом и символом. И, насколько можно судить, намерения эти он исполнил.

Однако есть еще одно намерение, которого мы пока коснулись лишь вскользь и о котором речь пойдет в [части III](#). Видимо, Иисус намеревался довести ситуацию до кульминации в течение одного–единственного посещения Иерусалима. В конце концов, именно Сион слышал Евангелие из уст посланников Божьих. Именно Иерусалим радовался вести о победе ГОСПОДА над Вавилоном и освобождении Его народа.

Но для того, чтобы лучше понять причины, побудившие Иисуса сосредоточить свою деятельность на Иерусалиме, необходимо посмотреть на вещи под новым углом. Об Иисусе–пророке мы уже сказали много. Что мы, как историки, можем сказать о том специфическом призвании, которое отличало этого пророка?

1. Введение

Мы рассмотрели характерные для Иисуса пророческие действия, рассказы, символы и мировоззренческие ответы. Они дают целостную картину его склада ума, его личной вариации тогдашнего еврейского мировоззрения. Подобно всем другим наброскам мировоззрений и складов ума, наш ставит вопрос о целях и верованиях человека. И здесь мы переходим в еще более спорную область.

Однако сколь бы труден ни был предмет, в части III я попытаюсь показать, что проблемы вполне решаемы. На мой взгляд, Иисус применил к себе три центральных момента своей пророческой Вести о Царстве:

- возвращение из плена;
- победа над злом;
- возвращение ГОСПОДА на Сион.

Частично эти моменты совпадают. Изучая их, мы регулярно будем обращаться к одним и тем же текстам и отрывкам. Однако ясности ради можно попытаться до какой-то степени их развести. Более того, часть III не находится в линейной последовательности с [частью II](#): я не считаю, что проповедь Иисуса переходила от одной темы к другой в той же манере, как я перехожу от темы к теме в своей книге. Я также не хочу сказать, что Иисус начал раскрывать свои цели и верования только тогда, когда люди полностью поняли его Весть о Царстве. Цели и верования Иисуса равно относятся ко всему, что я говорил о его складе ума и Вести о Царстве. Нам же приходится избирать такой окольный путь во многом из-за характера научных дебатов за последние 200 лет.

Мы начнем с первого аспекта Иисусовой Вести о Царстве. В главе 11 я покажу: Иисус считал себя вождем и средоточием истинного Израиля, возвратившегося из плена. Он был царем, через чью деятельность ГОСПОДЬ восстанавливал Свой народ. Он был Мессией.

Сразу сделаю три оговорки:

Первое. На тот случай, если кто-то еще не уяснил: в мире Иисуса слово «Мессия» само по себе не обозначало некую божественную или квазибожественную фигуру^[1685]. В еврейских Писаниях есть странные и загадочные тексты, которые прилагают к царю те же эпитеты, какие прилагаются к Богу Израилеву^[1686]. В отдельных отрывках роли царя и ГОСПОДА, похоже, переплетены^[1687]. Однако ни из чего не видно, что мессианские и квазимессианские фигуры I века мыслили о себе в подобных категориях или что о них так думали другие. Когда Петр говорит Иисусу: «Ты — Мессия», — он не исповедует его вторым лицом Троицы. И когда те же слова произносит (в виде ироничного вопроса) Каиафа, он не спрашивает, считает ли себя Иисус вторым лицом Троицы. Последующее христианское употребление понятия «Христос» (греческий перевод слова «Мессия») и выражения «Сын Божий» в качестве «божественных» титулов, мягко говоря, не помогло людям понять ситуацию. Однако понять ее необходимо, если мы хотим осмыслить Иисуса в его историческом контексте^[1688].

И только так мы можем избавиться от массы вздора, которому учили последние сто лет. Когда Вильям Вреде писал книгу «Мессианская тайна в Евангелиях и истолкование Евангелия от Марка», он предполагал, что понятия «Мессия», «Сын Человеческий» и «Сын Божий» примерно равнозначны и соответствуют тому, что ранняя Церковь верила относительно

божественности Иисуса (Вреде отрицал, что сам Иисус считал себя Богом). За Вреде последовали Бультман и большинство авторитетных новозаветников XX века. Правда, уже Швейцер гораздо тоньше подходил к вопросу о том, как Иисус понимал мессианство. Однако в течение многих лет господствовала именно теория Вреде, во многом отражавшая популярное словоупотребление. Она породила большое число ложных антитез. До сих пор люди порой совершенно искренне спрашивают, был ли (или считал ли себя) Иисус «божественным Мессией» «или палестинским евреем I века». Лишь в последнее время лед тронулся, и исследователи стали отходить от позиций, сложившихся еще сто лет назад^[1689].

Второе. Пора оставить ложную скромность, по которой многие историки отказывались признать наличие у Иисуса богословского мышления. Одним из величайших завоеваний последних 50 лет стало признание того факта, что богословами были не только Павел с Иоанном, но и Матфей, Марк и Лука. Они были не просто летописцами или переписчиками. Они глубоко и творчески размышляли о еврейских Писаниях, о Боге Израилевом, об исполнении Писаний в Иисусе, о задачах и проблемах своих общин как народа Божьего, призванного жить в верности Иисусу^[1690]. Однако те же самые ученые, которые указывали на все это, были обезоруживающе застенчивы относительно возможности сказать нечто подобное о самом Иисусе. Любые глубокие и творческие мысли, какие могли быть у Иисуса, чуть ли не автоматически отбрасываются: дескать, это — богословие Матфея, то — богословие Марка (или Луки, или Иоанна). Получается, Иисус был простаком, чуждым размышлениям и действовавшим инстинктивно.

Получается, его ученики и другие современники обдумывали его деятельность, а он сам — нет... На мой же взгляд, дело обстояло совершенно иначе^[1691]. Матфей, Марк, Лука и Иоанн выглядят умными и творческими авторами и богословами. Это наводит на мысль о стоящим за ними (не говоря уже об их источниках) некоем общем элементе — более могучем, более оригинальном и более тонком интеллекте. Кто станет покупать книгу, доказывающую, что почти всю величественную и тонкую музыку, приписываемую Иоганну Себастьяну Баху, написали его сыновья — композиторы Вильгельм Фридемманн, Карл Филипп Эммануэль, Иоганн Кристоф Фридрих и Иоганн Кристиан? Будем же мечтать о том дне, когда и в Иисусе признают яркого, творческого и оригинального мыслителя и богослова^[1692]. *Третье* (вытекает из второго). Исследовать, как Иисус понимал свою роль в исторических событиях, которые он инициировал, не есть попытка сделать невозможное, а именно изучить его психологию. Такие попытки время от времени предпринимаются^[1693], но убедительными их не назовешь. Ведь и пасторы, и психиатры, и психотерапевты знают: трудно понять, что тво рится в душе человека, даже если он живет в одной с ними культуре, говорит на одном с ними языке и помогает им своими ответами на их вопросы. Что уж говорить о случаях, когда ничего из этого невозможно! Однако историки часто спрашивают, и мы можем спросить, о присущих человеку целях и задачах, мотивах и верованиях. Строго говоря, «история» во многом этим и занимается^[1694]. Складывая воедино цели и задачи, мотивы и верования, мы часто находим нечто их объединяющее, — некое «призвание» или «стремление». Изучать «призвание» или «стремление» исторического лица — предмет истории, а не психологии. Конечно, не факт, что мы сможем на поставленные вопросы ответить. Здесь все зависит от имеющихся данных. Однако мы можем эти вопросы ставить и изучать так же, как мы ставим и изучаем другие исторические вопросы.

Возьмем два примера:

- *Савл из Тарса.* Как историки мы знаем: на дороге в Дамаск Савл пережил какой-то странный переворот: он уверовал, что Бог Израилев призывает его возвещать Иисуса языческому

миру. Откуда нам это известно? Не в результате проделанного над Павлом психоанализа (подобные попытки постоянно увенчиваются неудачей), но в результате изучения истории. Павел действовал странным для своего мира образом, если только он не верил в существование у него такого призвания. Однако его действия прекрасно объяснимы, если оно у него было. Павел часто называет себя апостолом к язычникам. За то, что он действовал и говорил подобным образом, он, видимо, не раз попадал в беду, но это его не останавливало... Поэтому когда мы говорим, что Павел верил в это призвание, то не занимаемся ни психоанализом, ни гаданием на кофейной гуще.

- *Иоанн Креститель*. Как историки мы знаем: Иоанн Креститель верил: Бог Израилев призвал его говорить и действовать как эсхатологический пророк, орудие обновления, который подготовит путь последнему великому акту в долгой и бурной драме ГОСПОДА и Израиля. Опять—таки, с нашей стороны это ни психоанализ, ни гадание на кофейной гуще. К данному выводу мы подходим как историки, исходя из слов и действий Иоанна, с учетом времени и места, в которые он жил. Можно быть уверенным: Иоанн не просто проснулся однажды поутру и решил, забавы ради, окроплять людей водой и посмотреть, что из этого выйдет. Он совершал служение бесстрашно, не боясь поношения со стороны властей, тюрьмы и смерти. Как историки мы можем и должны сказать: Иоанн верил, что Бог поручил ему ту задачу и роль, которую он исполнял. История настаивает, чтобы здесь мы говорили о чувстве призвания.

Иоанн действовал непосредственно перед Иисусом, а Павел — почти сразу после Иисуса. Если мы вправе рассуждать подобным образом о них, то почему мы не можем приложить это и к Иисусу? Какому призванию следовал Иисус? Каким стремлением руководствовался? Какие сошлись цели и задачи, мотивы и верования, что он пошел именно этим путем^[1695]? Далее в порядке ответа я предлагаю следующую гипотезу: Иисус считал своей задачей не только возвещать, но и осуществлять и воплощать три основные темы Царства:

- возвращение из плена;
- победа над злом;
- возвращение ГОСПОДА на Сион.

Это подтолкнуло его к определенным целям и задачам.

Действия Иисуса выглядят странными без этой гипотезы, но она дает возможность все объяснить. Отметим: мы занимаемся не просто историей идей или словами Иисуса. Мы берем целокупно все, что он делал, и почему он считал это необходимым.

Глава 11 развивает первую часть гипотезы. Иисус верил, что он воплощает и символизирует возвращение Израиля из плена. Он верил, что именно он — залог будущего его народа. Коротко говоря, Иисус считал себя Мессией, хотя его понимание общей ситуации и своего призвания предполагало, что он переосмыслил и понятие мессианства.

Как всегда с историческими гипотезами, лучший способ проверки — начать с внешней канвы и уже затем продвигаться к внутреннему содержанию. Поэтому мы кратко резюмируем, с учетом исследований, опубликованных с момента выхода *NTPG*, о чем говорилось в частях III и IV той книги.

2. Мессианство в иудаизме и раннем христианстве

(i) Мессианство в еврейском мире времен Иисуса

О том, как понимали мессианство еврейские современники Иисуса, написаны целые научные труды. Вдаваться здесь в подробности невозможно, да и ненужно [\[1696\]](#). Однако на некоторых результатах исследований (подчас приближающихся к консенсусу) имеет смысл остановиться. Они помогут нам избрать в дальнейшем верный путь.

Для начала напомним (я и сам это доказывал), что в современном Иисусу иудаизме не было единой концепции Мессии [\[1697\]](#). В данном плане тогдашние царские и/или мессианские движения выказывали существенную свободу и гибкость. Претенденты на мессианство подстраивали определение «Мессия» под себя, и никто не осуждал их за отход от общепризнанного идеала или образа. Здесь и разнообразные спекуляции кумранитов, и, с другой стороны, мрачная история иродианской династии... Существовали самые разные представления о том, каким будет грядущий царь иудейский. Картину дополняют многочисленные народные мессианские движения, о которых у нас есть свидетельства и которые сначала достигли накала с появлением различных деятелей времен Иудейской войны, а потом — в крупном и трагическом восстании Бар-Кохбы. Может создаться впечатление, что мессианство было всем тем, что каждому было угодно вкладывать в это понятие.

Нельзя, однако, забывать про некоторые принципиальные факторы. Иллюзорна (вполне представима в категориях идеалистической метафизики!) попытка отделить «чистое» мессианское направление мысли (отраженное в некоторых известных текстах) от той реальной жизненной ситуации с царями и претендентами на царский престол, в которой евреи находились со времен Маккавеев [\[1698\]](#). Хасмонеяская и иродианская династии предоставляли известное большинству народа модели царства. Упования на грядущего царя были упованиями на приход человека, который заменит эти подозрительные династии династией истинной, данной от Бога. Достаточно вспомнить, что «Мессия» в числе прочего означало «царь иудейский», чтобы понять: во времена Иисуса был, по меньшей мере, один претендент на мессианство, и у него была власть отстаивать этот титул. Как мы далее увидим, этот факт объясняет некоторые загадочные высказывания Иисуса. Вызов сыну Ирода Великого (даже скрытый в намеке) не бросали походя [\[1699\]](#).

Если у этих разнородных движений и было что-то общее, то это чаяние, формировавшее контекст для любой мессианской фигуры, — надежда на то, что долгая израильская история наконец придет к своей назначенной Богом цели. Долгая ночь плена, «нынешний злой век», сменится зарей Обновления и Восстановления, новым исходом, возвращением из плена, «будущим веком». Вот контекст для царских чаяний: через грядущего царя ГОСПОДЬ совершит это великое Обновление. Вспомним еще такой библейский отрывок, как Зах 1–8, где частые (и подчас загадочные) упоминания о мессианских фигурах находятся в контексте пророчеств о национальном и культовом восстановлении. Этот контекст помогает понять и реакцию народа на Иисуса, описанную в Ин 6:15: люди хотели схватить Иисуса и сделать царем. Когда мессианские надежды возникали, они входили в имплицитный рассказ, который рассказывали и которым жили современные Иисусу евреи. Царь был средоточием мечты о национальной свободе.

Поэтому важно подчеркнуть: нет ни возможности, ни необходимости отыскивать цельную и когерентную картину «еврейских представлений о Мессии», которым Иисус соответствует или не соответствует. В еврейском мире Иисуса — шквал мятущихся элементов, включая и те, что присутствуют в некоторых мессианских движениях. Иногда, как в Псалмах Соломона и Кумране, мы видим существенную концентрацию на библейских текстах. Иногда царские движения (наподобие Иродова) вроде бы обходились без апелляции к Писанию [\[1700\]](#). Национальная надежда была центральной. Она строилась вокруг символов, деятельности и рассказов ничуть не

меньше, чем вокруг определенных библейских текстов.

Среди символов, имевших «царские» коннотации, центральным был Храм^[1701].

- *Давид*, первый великий царь, задумал Храм.
- *Соломон*, сын и наследник Давида, построил Храм.
- *Езекия и Иосия*, величайшие допленные цари, очистили и восстановили Храм.
- В после пленную царскую задачу *Зоровавеля и Иисуса, сына Иоседека*, о которых у нас мало сведений, как считается, входило восстановление Храма^[1702]
- *Иуда Маккавей*, очистив Храм, основал столетнюю священническую и царскую династию.
- У *Ирода Великого* постройка Храма играла очень важную роль в его притязаниях на основание собственной династии.
- *Манаим*, один из мессианских претендентов времен Иудейской войны, появился в Храме в царской мантии, — словно в знак долгожданного прихода божественного избавления.
- *Симон Бар-Гиора* появился в царском облачении на том месте, где ранее стоял Храм^[1703].
- *Бар-Кохба* придавал восстановлению Храма такое серьезное значение, что даже велел запечатлевать его на своих монетах.

Храм и царство шли рука об руку^[1704].

Именно царь должен был вести сражения для Израиля.

- *Давид* победил Голиафа и филистимлян. Знак, что он будет царем, уже ясен, когда женщины поют: «Саул победил тысячи, а Давид — десятки тысяч!»^[1705].
- Согласно библейским Псалмам, истинный *преемник Давида* обретет господство, разбив врагов Израиля^[1706]. Согласно Псалмам Соломона, более позднему тексту, он исполнит давидические обетования Псалма 2, поразив грешников жезлом железным и сокрушив их, как сосуд горшечника^[1707].
- *Езекия* спровадил ассирийцев (хотя в данном случае ГОСПОДЬ это сделал сам).
- *Иосия* пал в битве с национальным врагом.
- Одна из причин, почему *Зоровавель* исчезает из картины Второго Храма, может состоять именно в том, что он даже не попытался бороться за свободу Израиля.
- Еще до очищения Храма *Иуда Маккавей* одержал великую победу над сирийцами.
- До начала постройки Храма *Ирод* имел большой военный успех, выступая против парфян и римлян... И, как известно, многие евреи не принимали Ирода отчасти из-за того, что он, подобно Маккавеям, сотрудничал с Римом^[1708].
- *Мессианские претенденты* периода Иудейской войны (например, Симон Бар-Гиора^[1709]) либо выполняли, либо пытались выполнить подобные задачи.
- В этом же ряду находится и *Бар-Кохба*, чье имя («Сын Звезды») взято из указывающего на войну пророчества в Числ 24:17–19.

Вижу его, но ныне еще нет;
зрю его, но не близко -
взойдет звезда от Иакова
и восстанет жезл от Израиля;
он разобьет границы Моава
и территорию сынов Сифовых.

Эдом будет под владением,
Сеир будет под владением врагов своих,
а Израиль явит силу.
Происшедший от Иакова будет властвовать,
и погубит оставшееся от Ира^[1710].

Деятельность, демонстрирующая мессианство, включала ведение победной битвы с врагами Израиля. Делаем значимый для вопроса о мессианстве Иисуса вывод: Мессия, казненный оккупантами, не истинный Мессия. И это не богословские нюансы (хотя ярко выраженный богословский элемент присутствует), а банальность политической борьбы I века.

Храм и битва были центральными символами царского призвания. Вокруг этих более или менее фиксированных моментов, способных поддерживать самую разноплановую деятельность, рождались и умирали движения. В некоторых из них основополагающий рассказ, центральные символы и царская деятельность выражались в категориях библейского пророчества. Например, кумраниты собирали «мессианские» тексты, — иногда включенные в другие произведения, а иногда сжатые в «тестимонии»^[1711]. И здесь, помня о принадлежности этих текстов Рассказу и о выделении ими символа и деятельности, отметим: они оставляют открытую возможность, в рамках тогдашнего иудаизма, библейских аллюзий, которые будут пробуждены, когда кто-нибудь поведет себя определенным образом^[1712].

Одна аллюзия выделяется особо и требует правильного понимания. Некоторые тексты данного периода говорят о царе как о «сыне Божьем». Пс 2 и 2 Цар 7 порой встречаются в Кумране в мессианском контексте, и другие ссылки также показывают: выражение «сын Божий» тогда употреблялось некоторыми кругами как мессианский титул^[1713]. Однако следует подчеркнуть: для евреев I века оно не имело тринитарного подтекста. Им обозначался царь как *представитель Израиля*. Израиль был сыном ГОСПОДА. Царь, который придет взять его судьбу на себя, разделит этот титул.

...Мы кратко резюмировали имеющиеся в нашем распоряжении факты. И перед нами как историками стоит вопрос. Иисус из Назарета не восстанавливал и не благоустраивал Храм. Он не возглавил успешное антиримское восстание. А значит, на уровне символической деятельности (не говоря уже о текстуальной парадигме) он не соответствовал даже тем неясным народным чаяниям, которые мы в силах реконструировать. Почему же тогда ученики верили, что он — Мессия, сын Бога Живого?

(ii) Мессианство в раннем христианстве

Они действительно в это верили! С самого начала община Иисусовых учеников считала его Мессией^[1714].

О том, что именно они имели в виду, необходимо поговорить подробнее. По мнению многих толкователей, уже в Павловых посланиях (примерно 20 лет после распятия!) *Christos* употребляется как имя собственное, а его титульное значение («Мессия») поглотилось другими богословскими смыслами. Я с этим не согласен^[1715]. Но допустим даже, что это так. Получается, что ранние христиане столь стойко применяли данный *титул* к Иисусу (при всей его парадоксальности), что даже несогласные с ним использовали смущающее их слово. Однако это интеллектуальный выверт, и, мне кажется, дело обстоит проще. Думаю, и Павел, и другие

известные нам христиане {известные нам, а не выдуманные изобретательными учеными!} верили в мессианство Иисуса, причем эта вера была для них одной из центральных... Но опять—таки, даже если и нет, использование ими слова *Christos* отражает силу мессианских убеждений в ранней Церкви.

Слово *Christos* мы находим во всех раннехристианских текстах. Иисуса знали под этим именем и аутсайдеры вроде Светония и Иосифа Флавия [\[1716\]](#). Даже если еврейский, национальный и царский смыслы рано забылись, вопрос остается: почему Иисуса стали в первую очередь называть именно так? То есть, если первая христианская община была глубоко укоренена в иудаизме, почему она столь прочно привязала к Иисусу титул «Мессия», что его использовали, даже забыв первоначальный смысл?

Два дополнительных соображения:

Первое. Заявить о мессианском характере своего движения значило напрашиваться на проблемы и со стороны римских властей (для которых единственный истинный царь — кесарь), и со стороны других претендентов на звание «царя иудейского» (особенно иродианской фамилии). Обе проблемы отражены в Деяниях, — но Иисусовы первые ученики держались и за это слово, и за эту тему. Столкновение же с властями принимает иную форму, чем можно было бы ожидать, исходя из наших знаний о еврейской истории. Никакой вооруженной конфронтации новоявленного царского дома с домом кесаря или Ирода мы не видим (для контраста возьмем мессианские движения 4 года до н. э., 6 года н. э., а также восстание Бар—Кохбы). Самое близкое к подобному сценарию происшествие — странный инцидент, описанный Егезиппом: нескольких родственников Иисуса отвели на суд Домициана, словно бы они были частью царской династии [\[1717\]](#). Зачем же ранним христианам было придумывать себе название, от которого только и жди неприятностей? И ведь они существенно переосмыслили всю концепцию мессианства... Зачем им тогда понадобилось сохранять и слово, и модель? Если они увидели, что Иисус не сделал того, что ожидалось от Мессии, почему они называли его в первую очередь словом *Christos*?

Второе. Мессианское движение без физически присутствующего Мессии—аномалия, тем более что этот Мессия умер смертью *потерпевшего поражение* революционного вождя. Если уж христианам так хотелось иметь мессианское движение, почему не выбрать другого Мессию, — скажем, того же Иакова, брата Иисуса? В течение следующего поколения Иаков был признанным главой иерусалимской церкви. Однако христиане этого не сделали. Что же подтолкнуло их к исповеданию Иисуса Мессией — для евреев соблазну, для язычников безумию?

Часто отвечают: дело в воскресении и только в воскресении. Движение Иисуса не носило мессианский характер, но все изменила Пасха [\[1718\]](#).

Здесь есть доля истины. Оставляя пока в стороне вопрос о том, как понимали первые ученики воскресение Иисуса, признаем: без воскресения они не стали бы считать его Мессией, особенно если не делали этого раньше. Однако если мы на секунду задумаемся, то поймем недостаточность такого ответа.

- 1) Сторонники этой гипотезы весьма туманно объясняют, что именно произошло на Пасху.
- 2) Самое важное: ни из чего не видно, что в I веке кто—то ждал, что Мессию убьют язычники, Мессия воскреснет, а история будет продолжаться.

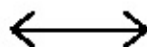
Значит, независимо от нашего понимания воскресения, мы не можем представить, в каком контексте ученики могли бы сказать: «Мы и не думали, что он — Мессия. Мы считали его просто пророком. Но раз уж он воскрес, то должен быть Мессией, хотя и не сделал того, что, как мы ожидали, сделает Мессия». И будем честны: если аргументация здесь до такой степени

буксует, мы идем неверным путем.

Легкость, с которой аргумент «воскресение, значит, мессианство» был принят в XX веке, видимо, во многом вызвана путаницей относительно обеих сторон уравнения. Действительно, после воскресения Иисуса его ученики взглянули на распятие иначе. Однако воскресение не придало бы Иисусу, его жизни и смерти, «мессианский» смысл, *если бы этот смысл каким-то образом уже не присутствовал*. Именно данное соображение сейчас все более возвращает ученых к мысли, что в смерти Иисуса, а может, и в его жизни, должно было быть (парадоксальным образом) что-то мессианское^[1719]. Оно отражает и предупреждающий удар исследователей, по мнению которых, всякий «мессианский» материал в Евангелиях должен быть *ex hypothesi* выдумкой ранней Церкви. Если Иисус был столь непохож на чаемого Мессию, а его движение — на мессианское движение, к чему зря беспокоиться и придумывать тексты, высказывания и особенно титул, который будет в лучшем случае неуместным, а в худшем — обманчивым и опасным?

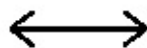
Уместно вспомнить наш критерий двойного сходства и двойного различия^[1720]. Забегая вперед, можно предложить следующее:

Синоптический портрет Иисуса как Мессии имеет смысл только в контексте иудаизма.



Весть Церкви об Иисусе как Мессии имеет смысл, только если предположить нечто вроде синоптического портрета Иисуса как Мессии.

Синоптический портрет Иисуса как Мессии существенно отличается от того, который можно было бы ожидать в еврейском контексте.



Синоптический портрет Иисуса как Мессии существенно отличается, по содержанию и тону описания, от того, который мы находим в ранней Церкви. В раннем христианстве «мессианство» быстро становится частью общей картины, возвещающей без секретности и колебаний. В Евангелиях же это окружено аурой тайны.

Снова и снова мы находим одновременно преемственность и разрыв преемственности — с нехристианским иудаизмом, с одной стороны, и с ранней Церковью, с другой. И это усиливает нашу уверенность как историков в достоверности материала.

Даже беглый взгляд на мессианство в иудаизме и ранней Церкви неумолимо возвращает нас к вопросу: как понятие мессианства попало из иудаизма в раннюю Церковь? В конечном счете, проще всего предположить: переход этот осуществил Иисус. Есть ли какие-то указания на то, что Иисус считал себя, в сколь угодно парадоксальном смысле, Мессией, представителем Израиля, посланным ГОСПОДОМ возглавить великое движение национального освобождения?

3. Иисус и царский сан: события в Иерусалиме

(i) Введение

Итак, проблема не в том, чтобы вписать Иисуса в заранее расписанный контекст «того, как евреи представляли себе Мессию»: такой вещи не существует в природе. Не можем мы и просто

собрать различные ветхозаветные *proof-texts* (тексты–доказательства) и спрашивать, какие из них сыграли свою роль в программе Иисуса и осознании им собственного призвания. Тексты важны, но еще важнее контексты. Сосредоточиться нужно на деятельности, рассказах и символах, отличающих служение Иисуса, с одной стороны, и разнообразные направления еврейских мессианских чаяний, с другой.

Современная дискуссия по данному вопросу (широкая, но несколько размытая) выделила два центральных момента: *titulus* и Храм. Обычно считается, что надпись на кресте, с указанием вины Иисуса, достоверна. Когда Иисус умирал, над его головой было написано: «Царь Иудейский»^[1721]. Это само по себе неудивительно: мессианских претендентов, бывало, распинали. Вопрос: почему кому-то пришло в голову выдвинуть такое обвинение против Иисуса и почему, вопреки массе кажущихся указаний на противоположное, оно сработало? Основной ответ связан с акцией Иисуса в Храме, которую сейчас обычно считают непосредственной причиной его казни.

Эти два центральных момента наметят канву для нашего анализа. Каким образом акция в Храме замышлялась и/или воспринималась как мессианская? Насколько обвинение против Иисуса, по которому его казнили, отражало его программу?

(ii) Акция в Храме

В евангельских повествованиях акция в Храме — самое явное проявление мессианской деятельности. Мы уже подробно разбирали ее в главе 9, где пришли к выводу: она касается не только религии, но и царского сана; не только очищения, но и осуждения. Иисус претендовал на то, что имеет определенную власть над Храмом. Фактическими управителями Храма в то время были первосвященники, но библейская модель, не умиравшая и находившая выражение в текстах и исторических движениях, говорила: правитель Храма — истинный давидический царь.

Перед нами не столько *учение*, сколько *символический акт*. Как мы уже неоднократно видели, на поступки с символическим значением Иисус был способен столь же, сколь и его современники. В то время и в той культуре, когда он ехал на осле по Елеонской горе, через Кедрон к Храмовой горе, это было царским притязанием, красноречивее всяких слов^[1722]. Аллюзия на Захарию (и некоторые другие отрывки) очевидна:

Ликуй от радости, дочь Сиона!
Торжествуй, дочь Иерусалима!
Се, царь твой грядет к тебе,
торжествующий и победительный,
кроткий, сидящий на ослице,
на молодом осле, сыне подъяремной.
Он истребит колесницы у Ефрема
и военных лошадей в Иерусалиме,
и сокрушен будет бранный лук;
и он возвестит мир народам,
и владычество его будет от моря до моря
и от реки до концов земли^[1723]

Вход в Иерусалим носит мессианский характер. Данный смысл усиленно разработан евангелистами, особенно Матфеем, но это не причина отрицать историчность эпизода. Все, что нам известно о поведении тогдашних еврейских толп в пасхальный период, делает их реакцию, как ее описывают все источники, глубоко естественной: они хвалят Бога за долгожданный приход истинного царя ^[1724]. Что конкретно они имели в виду, сказать трудно. Но в том, что они действительно это делали и говорили, разумных причин сомневаться нет.

Иисусова акция в Храме также была «царской» ^[1725]. Опять-таки имеются явные аллюзии на Писания. Мы знаем, что некоторые из соответствующих библейских текстов в данный период читались в мессианском ключе.

[ГОСПОДЬ сказал Давиду через Нафана]: «Когда же исполнятся дни твои, и ты почиешь с отцами твоими, то Я восставлю после тебя семя твое... и упрочу царство его. Он построит дом имени Моему, и Я утвержу престол царства его на веки. Я буду ему отцом, и он будет Мне сыном» ^[1726].

Вот Муж, — имя ему ОТРАСЛЬ. Ибо он произрастет из своего корня и создаст Храм ГОСПОДЕНЬ. Он создаст Храм ГОСПОДЕНЬ и примет царскую славу, и воссядет и будет властвовать на престоле своем ^[1727].

И не будет более ни одного торговца в доме ГОСПОДА Саваофа в тот день ^[1728].

Верховную власть в Храме имеет царь. Именно он — его реформатор и строитель. Поскольку своей акцией Иисус замыслил осуждение и воссоздание этого центрального символа, во всем инциденте не могли не увидеть выраженное мессианское притязание. Подчеркнем: это относится и к символической деятельности, и к нарративному миру, который акция пробуждает. И перед нами не просто некое абстрактное «учение». Если человек делал то, что делал Иисус, он указывал: израильская история достигла точки разрушения и воссоздания, причем его собственные действия воплощают этот момент.

Уместно вспомнить начальные главы Первой книги Маккавейской ^[1729]. Поскольку во времена Иисуса Хануку праздновали с большим воодушевлением, этот рассказ знало не только грамотное меньшинство. Взаимосвязь между восстанием против язычников, акцией в Храме и установлением царского дома прочно запечатлелась в народном воображении. Антиох Епифан, сирийский царь с манией величия, завоевывает Иерусалим, запрещает соблюдать Тору и устанавливает в Храме святотатственные жертвоприношения. Священник Маттафия отказывается повиноваться царскому эдикту и убивает еврея, приносящего языческую жертву: «и возревновал он по Законе, как это сделал Финеес» (1 Макк 2:26). Затем он и его сыновья бегут в горы, где сколачивают группу людей, ревностных о Законе, и предпринимают вылазки против язычников и отступников. Перед смертью Маттафия говорит речь, в которой призывает сыновей держаться твердо, разбить язычников и быть внимательными к повелениям Закона. На его место заступает Иуда Маккавей. Он старается, во исполнение царской образности и пророчества ^[1730], перегруппировать Израиль. Иуда одерживает несколько первых побед. Потом он и его армия побеждают сирийцев, входят в Иерусалим, очищают Храм и восстанавливают правильное богослужение. Здесь есть и царские мотивы: молитву перед битвой Иуда начинает следующими словами:

Благословен Ты, Спаситель Израиля, сокрушивший нападение сильного рукою раба Твоего Давида и предавший полк филистимлян в руки Ионафана, сына Саулова...[\[1731\]](#)

В завершение рассказа идут такие события: смерть Антиоха Епифана, успешная оборона Храма от контратаки[\[1732\]](#), союз Иуды с Римом, смерть Иуды и заступление на его место его брата Ионафана, восстановление Ионафаном Иерусалима, последующая деятельность и смерть Ионафана, заступление Симона на место Ионафана, установление Симоном эсхатологического мира[\[1733\]](#), утверждение Симона как первосвященника и начальника, завешание им своей роли сыновьям. Иными словами, последовательность следующая: победа над язычниками, очищение Храма, исполнение обетований, установление новой династии.

Символические действия Иисуса неизбежно вызывали в памяти весь этот широкий контекст. Иисус делал то, что делали Маккавеи, — но с некоторыми очень существенными отличиями. Это, в частности, объясняет, почему первосвященническая семья, считавшая себя в каком-то смысле преемником хасмонеиной священнической линии, расценила акцию Иисуса как сильную угрозу. Это также объясняет, почему акция Иисуса была наполнена «царскими» мотивами. И это, в свою очередь, объясняет последующее: целую серию загадок, содержащих отсылки к акции в Храме и имплицитным мессианским притязаниям Иисуса.

(iii) Царские загадки

(a) Разрушишь и построишь

Одна из лучше всего засвидетельствованных загадок, — у одного экзегета на ней во многом держится интерпретация замыслов Иисуса, — таинственные слова о разрушении и восстановлении Храма[\[1734\]](#). Какова бы ни была их первоначальная форма, Иисус наверняка не раз говорил нечто в этом роде[\[1735\]](#). Хотя Марк и называет свидетелей на суде «лжесвидетелями»[\[1736\]](#), параллельная традиция у Иоанна, пророчество ученикам на горе Елеонской и осмеяние у креста[\[1737\]](#) увеличивают вероятность того, что подобного рода высказывание входило в объяснение акции в Храме. Нас же здесь опять интересует функция этого загадочного объяснения как царского притязания[\[1738\]](#). Иисус сделает, в том или ином смысле, то, что сделал Соломон, сын Давидов, — или, *mutatis mutandis*, то, что сделали Иуда Маккавей с братьями. Его акция в Храме — притязание на царский статус.

(б) Скажи этой горе...

У Марка и Матфея Иисусова акция в Храме тесно связана с проклятием смоковницы[\[1739\]](#). Как часто отмечают, здесь один инсценированный символ интерпретирует другой. Впрочем, символ далее интерпретируется и загадочным высказыванием:

Если кто скажет горе сей: «Поднимись и ввергнись в море», и не усомнится в

сердце своем, но поверит, что сбудется по словам его, — будет ему...^[1740]

Как мы помним, упоминание об «этой горе» в Иерусалиме поблизости от Храма должно было быть естественным образом отнесено к самой Храмовой горе. Есть здесь, однако, и библейская аллюзия, которая намекает, что это высказывание — еще и мессианская загадка. Зах 1–8 говорит о возвращении из плена, восстановлении Иерусалима, возвращении ГОСПОДА на Сион и строительстве Храма, а также (неудивительно) - о приходе помазанников, священника и царя^[1741]. Зоровавель — давидическая фигура, на которую пророк, вопреки всей оппозиции, возлагает свои надежды относительно постройки Храма. Для указания на оппозицию он использует образ великой горы, с возможной (как в других отрывках Зах 1–9) аллюзией на Ис 40, где говорится о том, как горы и холмы станут плоскими при явлении ГОСПОДА:

Он сказал мне: «Это слово ГОСПОДА к Зоровавелю, выражающее: не воинством и не силою, но Духом Моим, говорит ГОСПОДЬ Саваоф. Кто ты, великая гора? Пред Зоровавелем ты станешь равниной; и вынесет он замковый камень при шумных восклицаниях: «Благодать, благодать на нем!»^[1742].

На мой взгляд, высказывание о горе имеет двойной пафос:

1) Оно подчеркивает: Иисусова акция предвещает гибель Храму;

2) Оно указывает на Иисуса как на того, кто исполнит миссию, приписывавшуюся Зоровавелю, — быть истинным помазанником, строящим истинный Храм.

Какой бы смысл ни вкладывал в образ «горы» Захария, речь явно о чем-то мешающем постройке Храма^[1743]. Поэтому в Иисусовой загадке:

1) Храм существующий противопоставляется Храму истинному;

2) Храм существующий подлежит разрушению (чтобы освободить путь Храму истинному);

3) Иисус — истинный помазанник, который вынесет замковый камень здания и тем самым завершит его.

Опять мы видим, что акция в Храме — притязание на царский сан.

(в) Иоанн Креститель

То же самое верно и в отношении другой загадки, которая у всех трех синоптиков идет за инцидентом в Храме. Иисусу задают двойной вопрос: по какому праву он все это делает и кто ему это право дал? Вопрос, конечно, о мессианстве. Человек, совершающий поступки, которые совершал Иисус, заставляет думать о себе как о мессианском претенденте. Если так, получается, что он претендует на власть от ГОСПОДА.

Иисус отвечает загадкой об Иоанне Крестителе^[1744]. Кем был Иоанн: посланником с неба (то есть истинным пророком) или обычным самозванцем^[1745]? Евангелисты отмечают: этот встречный вопрос содержит хитроумную ловушку. Как бы собеседники Иисуса ни ответили, они бы оказались в затруднительном положении. Однако своими словами Иисус не просто парирует удар. Они гораздо глубже^[1746]. Чтобы оценить их по достоинству, требуется рассмотреть другой отрывок, в котором Иоанн играет важную роль.

Когда Иоанн был в тюрьме, а Иисус уже начал служение, Иоанн послал к Иисусу спросить: действительно ли Иисус — тот, на чей приход он, Иоанн, надеялся ^[1747]. Конечно, Иисус не мог просто ответить: «Да, я Мессия». Иоанна такой ответ мог удовлетворить, а мог и не удовлетворить. И уж, конечно, он вызвал бы чрезмерное возбуждение среди собственных же учеников и слушателей Иисуса и мог бы спровоцировать какие-то действия со стороны Ирода. Вместо этого Иисус отвечает ссылкой на Исайю. Слепые видят, хромые ходят, прокаженные очищаются, глухие слышат, мертвые воскресают, нищие слышат Благоую весть. Следовательно, блажен, кто не соблазнится об Иисусе. Подтекст ясен: это — мессианская эпоха, только нужны глаза, чтобы ее увидеть. Большого Иисус публично сказать не может. Всякое притязание на то, чтобы быть царем иудейским (в любом смысле) — прямая угроза Ироду, как мы покажем далее ^[1748].

Еще загадочнее слова Иисуса, обращенные к толпе. Зачем они ходили в пустыню к Иоанну? Посмотреть на тростник, колеблемый ветром? Было ли это царским движением, которое могли ожидать в Галилее? В этих прикровенных формулировках содержится глубинный смысл. Если бы Иисус объявил себя царем иудейским (или его бы объявил царем Креститель), это было бы вызовом, пусть даже абсурдным, власть предержащим — Ироду Антипе. Ирод выбрал в качестве символа и поместил на своих монетах (вместо портрета, из осторожности перед еврейскими религиозными чувствами) галилейский тростник ^[1749]. (В отличие от письменных текстов, монеты были средством, причем главным, массовой коммуникации. Символы на них могли действовать, и как сейчас — известные политические карикатуры.) Итак, вопрос Иисуса означает: вы что, искали другого иродианского царя? Конечно, нет. Вы искали нечто гораздо большее, не просто очередного псевдоаристократа, правящего вами наподобие языческих тиранов. И вы получили это. Иоанн был пророком, величайшим пророком из когда-либо живших, тем, о ком говорил Малахия, — последним перед наступлением великого последнего дня. Что же тогда? Если Иоанн был последним в череде приуготовительных пророков, где мы теперь? Ответ ясен, хотя он может быть пока сформулирован лишь в форме загадки.

Последний в Царстве больше Иоанна. Иными словами, сам Иисус, приносящий Царство, — не просто пророк. Он — тот, кого ждал Иоанн, о ком были все истинные чаяния Израиля. И если Иоанн — Илия, то Иисус — Мессия ^[1750]. Весь разговор об Иоанне оказывается завуалированным разговором о самом Иисусе. Слова об Иоанне, обращенные к толпе, — ответ (хоть и иносказательный) на вопрос самого Иоанна: да, Иисус и есть Грядущий, и не надо ждать другого.

Теперь, рассмотрев этот отрывок, можно вернуться к Иисусовой загадке в Иерусалиме. И тогда мы видим двойной ответ на вопрос о том, по какому праву Иисус совершил акцию в Храме и откуда у него это право.

Первое. Как и в Мф 11, Иисус имплицитно говорит о себе как об истинном преемнике последнего великого пророка. Иисус принял крещение Иоанново. В своем служении он видел продолжение служения Иоанна. И со стороны его деятельность выглядела как продолжение деятельности Иоанна. Креститель начал, по-своему, движение Царства, независимое от Ирода и храмовой бюрократии. Ирод видел, что Иоанн представляет угрозу. Тогда насколько же большую угрозу представляет Иисус! Иисусова загадка говорит столь ясно, сколь ясно способна говорить загадка: Иисус имел право на акцию в Храме как тот, на кого указывал Иоанн, — как Мессия. Если Иоанн был пророком Божьим, он был последним пророком: после него приходит царь ^[1751]. Иоанново имплицитное контрхрамовое движение стало в Иисусе эксплицитным. Иными словами, оно стало мессианским.

Второе. Иисус был помазан Святым Духом во время крещения у Иоанна ^[1752]. Таким

образом, он находился в том же положении, что и Давид между своим помазанием у Самуила и окончательным воцарением. У него было право делать то, что он делал, потому что это право дал ему ГОСПОДЬ, — в крещении Иоанновом и через крещение Иоанново.

Всякие сомнения относительно такой интерпретации загадки об Иоанне развеиваются загадками, которые следуют сразу за ней.

(2) Виноградари, слуги, сын и камень

Следующая загадка, которую надо расценивать как дальнейшее раскрытие Иисусом смысла и вероятных последствий своих действий, — притча о злых виноградарях^[1753]. Из всей массы соображений, которые она вызывает в связи с нашим предметом, отметим три.

Первое. Притча четко сочетается с загадкой об Иоанне Крестителе. В одном смысле Иисус — последний в ряду пророков. Он приходит к Израилю получить плоды с виноградника. В другом смысле последний в ряду — Креститель; после последнего посланца приходит сын. С учетом 2 Цар 7—текста, в I веке известного и прилагавшегося к Мессии и его роли в строительстве Храма, — самое естественное понимание такое: окончательный посланник, приносящий последнее пророческое предупреждение, — особый. Он — Мессия.

Второе. Притча — это рассказ об Израиле, достигающий кульминации в суде. Как и в некоторых других притчах, Иисус берет и развивает хорошо знакомую библейскую тему (в данном случае — тему из Ис 5:1–7 и Пс 79^[1754]). Он далее объясняет акцию в Храме и, через аллюзии на Исаяю, оправдывает ее: опять, как и во дни Исаяи, Храм заслуживает пророческого обличения и даже посланной от Бога гибели. Хозяин, который посылал слуг и сына и увидел их отвергнутыми, придет и казнит виноградарей, а виноградник отдаст другим^[1755]. Скорее всего, здесь имеется в виду предстоящее разрушение Иерусалима: Иисусова акция в Храме была символом будущего осуждения. Изреченная притча дала более широкий повествовательный контекст, опираясь на израильскую профетическую традицию и претендуя на приведение этой традиции к кульминации — кульминации, в рамках которой разыгранная притча имеет смысл. Таким образом, притча объясняла акцию Иисуса, а также (путем экстраполяции) — будущее действие Бога Израилева (хотя акцент на этом меньше, чем часто думают). Акция в Храме — мессианский акт суда.

Третье. Притчу завершает маленькая загадка о сыне и камне. В некотором смысле это цитата из Пс 117:22–23:

Камень, который отвергли строители,
Тот самый сделался главою угла:
Это — от Господа,
и есть дивно в очах наших^[1756].

Контекст аллюзии (сразу после притчи о злых виноградарях), сохраненный даже у Фомы, превращает ее в загадку внутри загадки, дразнящий вопрос внутри притчи. Здесь сходятся несколько аспектов Иисусова понимания своей акции в Храме.

1. Псалом 117 был явно предназначен для того, чтобы его пели паломники, идущие в Храм. Стихи 19–27 говорят о постройке Храма, праздновании в Храме и, в конечном счете, храмовых

жертвах. Их первоначальный контекст, — будем помнить, что евреи, особенно паломники, псалмы пели часто, а потому подобные контексты были им знакомы не меньше Писаний, — прекрасно соответствует акции в Храме (осуществленной в разгар паломнического празднования). Более того, шествование в Иерусалим с песнями хвалы было не только «религиозным», но и «политическим» действием. Именно так поступали Маккавеи после своих побед, и примеру Маккавеев последовали евреи, одержавшие в 66 году н. э. первые победы над римлянами^[1757].

2. Идея «камня» тесно связана с идеей нового эсхатологического Храма. Хотя у меня нет данных, что Псалом 117:2–3 во времена Иисуса понимался так каким-то из направлений иудаизма^[1758], думаю, Иисус вкладывал сюда и этот смысл. Аргумент: многообразное использование Иисусом библейского образа скалы/камня по отношению к созданию нового Храма (интерпретируемого, видимо, как новая община народа ГОСПОДНЯ). (Иисус мог быть и первым, кто сопряг Пс 117:2–3 с этой распространенной темой^[1759]). Другие очевидные отрывки содержатся в Книгах Исайи и Захарии. Ис 28:16: ГОСПОДЬ положит на Сионе

камень, — камень испытанный, краеугольный, драгоценный, крепко утвержденный^[1760].

Ис 8:14 говорит, что сам ГОСПОДЬ будет

святилищем и камнем преткновения и скалою соблазна для обоих домов Израиля, петлею и сетью для жителей Иерусалима. И многие из них преткнутся и упадут, и разобьются, и запутаются в сети, и будут уловлены^[1761].

Зах 4:7–10, о котором мы совсем недавно говорили, критикует всякое противление строительной программе Зоровавеля, всякие помехи на ее пути:

Кто ты, великая гора? Пред Зоровавелем ты станешь равниной; и вынесет он замковый камень при шумных восклицаниях: «Благодать, благодать на нем!». И было ко мне слово ГОСПОДНЕ: «Руки Зоровавеля положили основание Дому сему; его руки и окончат его, и узнаешь, что ГОСПОДЬ Саваоф послал меня к вам. Ибо кто считал день сей маловажным, возрадуется и увидит избранный камень в руках Зоровавеля^[1762].

Возможность того, что это сочетание идей (и даже отрывков) проливает свет на значение загадки о камне, усиливается идущей вослед аллюзией на Ис 8 (у Луки, но, может быть, и у Матфея)^[1763]. Отвергнутый камень, который становится краеугольным, в данном контексте выглядит как очередная загадка, намекающая на мессианство Иисуса и разъясняющая его акцию в Храме. Фигура Зоровавеля указывала на Иисуса! За осуждением последует необычное восстановление.

3. Камень, сокрушающий противников, — еще один библейский камень, на сей раз из

важного отрывка у Даниила^[1764]. В своем сне, содержание и толкование которого излагает Даниил, Навуходоносор видел истукана с головой из золота и ногами — частью железными, частью глиняными. Камень оторвался от горы и разбил ноги истукана, после чего вообще все раздробилось. Сам же камень сделался горою и наполнил всю землю^[1765]. Камню дается такое толкование:

Во дни тех царей Бог Небесный воздвигнет царство, которое вовеки не разрушится... Оно сокрушит и разрушит все царства, а само будет стоять вечно^[1766].

Не позже I века в этом отрывке стали видеть указание на Мессию и Царство, которое установится через него^[1767]. Иосиф Флавий относил Дан 2, 7 и 9 к великому будущему мессианскому царству, когда Израиль станет править миром (подробнее см. в *NTPG*). Скорее всего, во времена Иисуса подобное мнение было довольно расхожим. Если так, то в загадке о «камне» обнаруживается дополнительная грань. «Камень» говорит не только о Мессии и эсхатологическом Храме, но и о победе Мессии над царствами, угнетавшими народ ГОСПОДЕНЬ. Самое же поразительное в этом отрывке, — не удивительно, что Иисуса сразу попытались арестовать^[1768], — намек на то, что существующие Храм и режим были частью злых царств. Ессеи, конечно, согласились бы... Революционеры выводили из Даниила, что из среды евреев произойдет всемирный властитель, а Флавий (хотя и не вполне искренне) - что Веспасиана прославят как императора, когда тот будет в Иудее. Почему же тогда Иисус не мог увидеть в тексте Даниила указание на себя как на истинного Мессию, чье Царство будет установлено? Он мог также решить, что современные ему правители Храма относятся к той смеси глины и железа, которой суждено быть сокрушенной.

4. Если кому-то кажется, что мы выстроили чересчур длинную логическую цепочку, обратим внимание на тесную связь слов «сын» и «камень». По-арамейски «камень» из Дан 2 — «эвен» (слово то же, что и в иврите). «Сын» же на еврейском — «бен» (например, в 2 Цар 7). Не требуется большого ума, чтобы заметить и использовать эту игру слов^[1769].

Вот такая многогранная загадка. Отвержение сына — кульминация пророческого рассказа об отвергнутых слугах. Сын — мессианский камень, отброшенный строителями, но занимающий в здании главное место. Его противники увидят: их режим и Храм разрушены, а его Царство установлено. Текст псалма намекает на то, что станет очевидным позднее: когда хозяин виноградника накажет злых виноградарей, сын будет оправдан. Вся эта картина подробнее разъясняет Иисусову акцию в Храме. И, на мой взгляд, данное изящное и глубокое объяснение восходит к самому Иисусу, а не к последующим авторам и мыслителям^[1770]. В конце концов, Иисус уже давно задумал и готовил свою акцию.

(д) Подать кесарю^[1771]

Иисус намекал: через его служение воцаряется ГОСПОДЬ. Возникал вопрос: как это соотносится с царством кесаря^[1772]? Дальнейшее его притязание, выраженное явно в акции в Храме, на то, что он — истинный царь, ставит вопрос конкретнее. Настал ли момент, когда Иисуса выкурят из укрытия и он обнаружит себя, наконец, как настоящий революционер? Или же он объединится с правящей элитой в ее глубоком компромиссе с Римом^[1773]?

Акция в Храме не могла не вызвать такие вопросы. Ум присутствующих не был «чистой доской». И ведь это не современные западные демократы. Они были буквально напичканы рассказами и символами о Царстве, рабстве, битве и свободе. Один из самых древних рассказов — исход: несправедное правление фараона привело к великому избавлению. Среди менее древних — маккавейское восстание: когда уже казалось, что язычники победили, вмешался Бог Израилев. Среди совсем недавних — восстание Иуды Галилеянина: верным иудаистам не подобает платить подать кесарю, ибо нет у них иного владыки и *despotes*, кроме ГОСПОДА^[1774]. Эти два Иуды, Маккавей и Галилеянин, создают своего рода эхокамеру, в которой и должны были быть услышаны вопросы о свободе и Царстве наподобие этого короткого разговора. Храм, подати, революция, мессианство — все это существовало не порознь, а вместе. Поэтому присутствующие, видимо, подумали: вот еще один человек, желающий очистить Храм, еще один Галилеянин.

Не надо думать, что вопрос о подати — просто хитрость с целью обвинить Иисуса, с акцией в Храме не связанная. И не надо думать, что Иисус нашел способ уйти от ответа или перевел разговор с «политики» на «благочестие». Речь идет о подати и Храме, кесаре и Боге.

«Мы знаем, что ты... не заботишься об угождении кому-либо, ибо не смотришь ни на какое лицо»^[1775]. Предпосылка этой преамбулы: Иисус кесаря не боится, а потому даст революционный ответ, если он действительно сторонник революции. По крайней мере, спрашивающие предполагают, что таково мнение наблюдателей^[1776].

Лаконичный ответ Иисуса вмещает в себя широкую проблематику его глубоко революционной программы, связанной с Царством. Сначала он просит показать ему соответствующую монету. Этим он перехватывает инициативу, заставляя вопрошателей приоткрыть свои карты. На монете были портрет и надпись, со строго иудаистской точки зрения, кощунственные^[1777]. Портрет был запрещен, и даже циничный Антипа удержался от того, чтобы чеканить свой образ на монетах. Надпись же прославляла божественность кесаря, говоря о нем как о сыне Бога^[1778]. Поэтому вопрошатели скомпрометировали себя уже тем, что у них имелась такая монета^[1779].

Далее идет знаменитый афоризм Иисуса: отдайте кесарю кесарево, а Богу — Божье^[1780]. Отсюда часто выводят, что одно дело — верность Богу и Церкви, и совсем другое — кесарю и государству, и между этими сторонами есть некоторый конфликт^[1781]. Есть, впрочем, и другое толкование: Иисус дает иронический комментарий по поводу zelotstva, даже прямую критику последнего^[1782]. Однако, пожалуй, Иисусов афоризм тоньше; он также теснее связан с темой Храма, Мессии и Вести о Царстве, чем предполагают указанные возможности.

Слушатели Иисуса ждали, что он, наконец, выскажется за революцию. Тут все идет на уровне намеков, но во многих политических ситуациях по-иному просто нельзя. Я думаю, Иисус специально ответил намеком, которым он отверг ложную альтернативу и предложил радикальный выход — собственную программу Царства.

Первый ключ можно отыскать в отрывке, наверняка знакомом Иисусу и его слушателям хотя бы через ежегодные празднования в честь маккавейских героев на Хануку. Когда старый революционер Маттафия готовился умирать, он обратился к сыновьям с речью, призывая их к ревности о Законе и вспоминая ревностных героев древности. Вот конец речи:

А Иуда Маккавей, крепкий силою от юности своей, да будет у вас начальником войска и будет вести войну с народами. Итак соберите к себе всех исполнителей Закона и отмщайте за обиды народа вашего. *Воздайте воздаяние язычникам и*

С этим Маттафия умер. Как мы помним, на его место заступил Иуда, возглавил восстание, вел сражение, разбил языческую армию, очистил и восстановил Храм, заново укрепил Иерусалим — и установил царскую династию, которая продолжалась около столетия. Благодаря женитьбе Ирода на Мариамне она существовала и во дни Иисуса.

Маттафия наставлял сыновей отплатить язычникам их же монетой: делайте им, как они делали нам. Его слова, конечно, имели революционное звучание. Их сопровождает оговорка: соблюдайте заповеди Закона. Ведь существовала опасность, что люди, увлеченные революционным пылом, нарушат Тору. Чуть раньше Первая книга Маккавейская рассказывает, как революционеры спорили, следует ли в субботу защищать свою жизнь от нападения^[1784]... Мы видим двойной пафос: долг в отношении к язычникам — биться с ними, а долг по отношению к Богу — исполнять Его заповеди. Впоследствии первое стало считаться частью второго. Ревность о ГОСПОДЕ и Торе означала революцию.

Я думаю, намек Иисуса содержит аллюзию на последние слова Маттафии. Иисусова акция в Храме, столь важная в его движении Царства, имела мессианский смысл для имеющих уши, чтобы слышать, и, усиленная загадками о разрушении и воссоздании, об Иоанне Крестителе, о «сыне» и «камне», создавала контекст, где наставление Иисуса имело смысл: отплатите кесарю по заслугам! Дайте ему то, чего он заслуживает^[1785]! Слова, которые Иисус произнес, на первый взгляд, звучат революционно.

Однако здесь есть и другой уровень смысла. Иисус ведь не лекцию читает и не войска зовет к бою. Он дает ответ человеку, стоящему с римской монетой в руке. Ответ тонкий и многоплановый. «Что ж, и вправду отплатите кесарю по заслугам!»^[1786]. Велел ли Иисус поднять восстание? Велел ли он платить подати? Ни то, ни другое. И то, и другое. Никто не мог отрицать революционность высказывания, но никто не мог и сказать, что Иисус запретил платить подати^[1787]. Иисус предлагал революцию, но революцию иную, чем Иуда Галилеянин. Он не выступал за компромисс с Римом, но не защищал и прямолинейное сопротивление вроде того, чтобы сегодня не платить подати, а завтра заострить мечи для битвы^[1788].

Обратим внимание на двойной смысл второй фразы. «Отдайте Богу Богово» вызывает в памяти призыв поклониться Единому Богу, отраженный во многих псалмах и пророчествах:

Воздайте ГОСПОДУ, племена народов,
воздайте ГОСПОДУ славу и честь.
Воздайте ГОСПОДУ славу имени Его,
несите дары, и идите во дворы Его.
Поклонитесь ГОСПОДУ во благолепии святыни.
Трепещи пред лицом Его, вся земля!
Скажите народам: ГОСПОДЬ царствует!^[1789]

Совершать храмовое богослужение значило, помимо всего прочего, праздновать владычество ГОСПОДА над язычниками. Показателен контекст отрывка. Он идет сразу за стандартным обличением чужеземного идолопоклонства:

Велик ГОСПОДЬ и достохвален,
страшен Он паче всех богов.
Ибо все боги народов — идолы,
а ГОСПОДЬ небеса сотворил.
Слава и величие пред лицом Его,
сила и великолепие во святилище Его [\[1790\]](#).

Опять высказывание Иисуса требуется читать на двух уровнях. Оно может означать просто: «Поклоняйтесь Истинному Богу, как Он того заслуживает». Однако контекст, — Иисусу принесли монету с кощунственной надписью, — подсказывает, что, с учетом знакомого подхода, отраженного в Пс 95, в Иисусовых словах можно увидеть и более глубокий смысл. «Отдайте Богу Богово». Иными словами, отдайте ГОСПОДУ и только ГОСПОДУ божественную честь, на которую кощунственно притязает кесарь. Это не призыв к некоему абстрактному благочестию. Это призыв отвергнуть язычество и поклоняться и служить только Истинному Богу.

В целом, высказывание Иисуса, видимо, понималось в свете принципов, подвигавших иудаистов на отрицательное отношение к монетам с портретами. Многие еврейские современники Иисуса считали подобные монеты столь кощунственными, что призывали их не только не иметь, но и даже не смотреть на них [\[1791\]](#). Поэтому в словах Иисуса могла звучать нотка отвращения: «Единственное, что можно сделать с подобными вещами, — отдать их обратно их языческим хозяевам!» [\[1792\]](#). Последнее может быть понято одновременно как неохотное признание податей и прямое осуждение язычества. Получалось, что, как ни парадоксально, платить подати — строгое следование иудаистским заповедям (только бы избавиться от кощунственных монет!). Ни один фарисей и ни один революционер не стал бы с этим спорить, по крайней мере, публично.

Значит, перед нами не только зашифрованный протест против язычества (иными словами, зашифрованное революционное воззвание). Перед нами *протест против еврейского компромисса с язычеством*. Поскольку Иисус считал революционные планы таким же компромиссом, высказывание представляет собой очередной прикровенный призыв к истинной революции, истинному движению Царства, почитанию Истинного Бога, пародией на которое является не только кощунственное почитание кесаря, но и использование Храма в качестве талисмана националистических устремлений. Если Тиберий Кесарь, согласно монете, «Сын Божественного Августа», то Израиль, согласно Писаниям, сын ГОСПОДА, Бога-Творца [\[1793\]](#). Между тем в контексте притчи о «сыне и камне» сын хозяина — сам Мессия. Иисус говорит: да, революции — быть; эта революция исполнит все ваши мечты о Царстве, но совсем не так, как вы ожидали, а через подлинную самоотдачу истинного Израиля ГОСПОДУ. Иисус рассматривал себя как истинный Мессия, возглавляющий истинное движение Царства. Правильным ответом Израиля ГОСПОДУ было бы признать его и последовать его программе Царства.

Магтафия в своем втором наставлении просто велел соблюдать Закон. Иисус идет дальше и, как и в антитезах Нагорной проповеди, выводит ситуацию с заповедями в иную плоскость [\[1794\]](#). Подлинная революция произойдет не через отказ от выплаты налогов и последующее вооруженное столкновение, а через полное послушание Богу Израилеву и подражание Ему. Как

ясно из Мф 5, эти послушание и подражание исключают вооруженное восстание^[1795]. Иисус звал слушателей к революции, которая произойдет через осознание Израилем щедрой любви ГОСПОДА ко всему миру. Он приглашал их присоединиться к его царскому движению, предназначенному положить начало Царству путем совсем иным, чем Иуда Маккавей за два века до него или Иуда Галилеянин за два десятилетия до него. Афоризм Иисуса, как и все его учение, выводил в иную плоскость разговоры о Царстве, подрывал кощунственные притязания кесаря, а также компромиссы храмовых иерархов и мечты революционеров.

Таким образом, эта загадка тесно связана с контекстом, в котором акция Иисуса в Храме замышлялась и воспринималась как имплицитное царское притязание^[1796]. Однако ее невозможно свести к привычным категориям. С точки зрения Иисуса, желая свергнуть кесаря во имя ГОСПОДА и Торы, революционеры используют оружие кесаря же. И это — компромисс. Иисус предлагал иное: отдайте Богу Богово.

(e) Господь Давида и сын Давида

Последняя выраженная царская загадка в Мк 12 пар. содержится в вопросе, поставленном самим Иисусом (что довольно необычно), на который собеседники ответа не имеют. Если, подобно многим толкователям, мы отказываемся видеть в предыдущих отрывках царские коннотации, то этот вопрос обрушивается на нас как *non sequitur*. Однако если венчаемая им череда загадок действительно объединена более или менее последовательной темой Мессии и Храма^[1797], то все сходится.

Как говорят книжники, что Христос есть Сын Давидов? Ибо сам Давид сказал Духом Святым:

«Сказал ГОСПОДЬ Господу моему:

Сиди одесную Меня,

Доколе положу врагов Твоих

В подножие ног твоих». Итак сам Давид называет его Господом; как же он Сын ему?^[1798]

Иисус цитирует Пс 109. Этот псалом говорит о воцарении Мессии, его успешной битве с земными царями и о том, что Мессия — «священник вовек по чину Мелхиседека»^[1799]. Идея мессианского воцарения стоит в одном ряду с текстами, где некая фигура, возможно, мессианская, садится на трон рядом с самим ГОСПОДОМ. Интересно, что дошедшие до нас еврейские тексты рассматриваемого нами периода практически не ссылаются на Псалом 109. Поэтому очень может быть, что его широкое использование в раннем христианстве восходит к самому Иисусу^[1800]. Коллинз, обсуждая свежее опубликованный фрагмент 4Q491, также говорящий о воцарении среди богов, считает, что в воцаряющемся, возможно, следует видеть «эсхатологического священника/учителя». Коллинз пишет:

Утверждение, что у него есть престол на небесах, — подтверждение его власти. Оно также служит цели увещевания перед лицом скорби эсхатологической битвы^[1801].

Так что же мог иметь в виду Иисус, задавая подобный вопрос^[1802]?

Есть два основных толкования^[1803]:

1) По мнению некоторых исследователей, Иисус отрицает, что Мессия — сын Давидов. Логика такова: одно и то же лицо не может быть одновременно и господином, и сыном Давида, и, поскольку псалом ясно говорит о Мессии как господине Давида, давидическое сыновство исключается. Однако в еврейской традиции мнение, что Мессия — сын Давидов, было достаточно прочно закреплено и уходило корнями еще в 2 Цар 7. Едва ли кто-то, даже Иисус, стал бы опровергать это воззрение, процитировав в качестве аргумента один-единственный текст. К тому же смычка «Мессия — Храм», играющая столь существенную роль в акции в Храме и последующих загадках, имеет выраженно давидический характер в своих традиционных истоках;

2) Другой вариант: Иисус кардинально переосмысляет понятие давидического сыновства, вероятно, противопоставляя свое толкование расхожим упованиям на царя-воина. Однако зачем тогда использовать Псалом 109? Ведь этот псалом прямо говорит о победе царя над врагами в кровавой битве! Более того, в главе 10 мы показали: Иисус действительно считал, что сражается с врагами ГОСПОДА и Его народа, — хотя и на ином (не военном) уровне, чем ждали его современники. Там битва может быть переосмыслена, но нигде в псалме эта мысль не выражена ни явно, ни даже скрыто.

Видимо, вопрос указывает на две особенности давидического владычества, которые, подобно мессианским загадкам, помогают объяснить акцию в Храме:

1) Псалом утверждает, что царь — также и «священник вовек по чину Мелхиседека» (стих 4). Стало быть, царь займет место существующего первосвященнического режима. Из Кумрана и текстов вроде Зах 3:1–4:14 и 6:9–14 мы знаем о потенциальном конфликте между «помазанным» священническим домом и «помазанной» царской семьей. Если претендент на царство своими действиями в Храме разжег бы конфронтацию со священническим режимом, Псалом 109 прекрасно подошел бы ему для легитимации его поступков;

2) Псалом 109, особенно процитированный здесь стих, пересматривает мессианский портрет таким образом, что портрет *включает сцену воцарения* — вроде той, которую мы находим в еврейских текстах, упомянутых в примечании 116. Один из ключевых моментов сцены: воцарившийся — судья, который возвестит суд на врагов ГОСПОДНИХ. Иисус опять объясняет источник своей власти, причину для своего суверенного профетического акта суда. И это значит: опять перед нами спайка «Мессия — Храм». Своим вопросом Иисус намекает на то, что имеет власть над Храмом не только как сын, но и как господин Давидов.

Однако сам по себе вопрос Иисуса загадочен и непонятен. Нужен контекст, чтобы смысл его прояснился. Как синоптики раскрывают этот смысл, мы рассмотрим в следующем разделе и [главе 14](#).

(ж) Царские загадки: Иисус и евангелисты

У нас шесть царских загадок. Где им место, в какой исторический момент, от Крестителя до Церкви в 100 году н. э.? На мой взгляд, только в служении самого Иисуса.

У Марка не было ни необходимости, ни желания затушевывать утверждения о мессианстве Иисуса. Независимо от того, является ли Мк 1:1 поздней вставкой^[1804], первая кульминация Иисусова служения — исповедание Петра, вторая кульминация — те же слова на устах Каиафы.

Тема мессианства Иисуса красной линией проходит через всю сцену распятия^[1805]. У Марка многое прикровенно, не высказано явно^[1806], однако о данной теме этого не скажешь.

Матфей и Лука не скрывают, а празднуют мессианство Иисуса. Остальные ранние христиане также различными способами возвещали и праздновали его. Единственное время, когда таинственная и загадочная природа всех этих дискуссий имеет исторический смысл, — до распятия и воскресения Иисуса^[1807].

Опять перед нами двойное сходство и двойное различие.

Эти загадки имеют смысл только в контексте иудаизма I века. ↔ **Эти загадки имеют смысл как часть фона раннего христианства.**

Больше никто из евреев не говорил такие загадки. ↔ **Загадки теряют смысл после Пасхи.**

Иными словами, загадки возникли именно в той ситуации, которую описывают евангелисты. С их помощью Иисус раскрывал смысл своей акции в Храме.

(iv) Храм, Мессия и Сын человеческий

(a) Храм разрушен, Иисус оправдан

Мы сделали набросок мессианских притязаний Иисуса, которые содержатся в символике его акции в Храме, а также намеках из серии загадок. Что получится, если сопрячь это с пророческими предупреждениями против Иерусалима и Храма (см. выше [главу 8](#)) и пророческой акцией против Храма ([глава 9](#))? Ответом во многом служит Мк 13^{пар}^[1808]. Вернемся же к Мк 13 и посмотрим, как здесь опять акция в Храме объясняется через мессианство Иисуса. Связь этих линий настолько тесна, что гибель Храма, — предсказанная в символическом действии и пророческом оракуле, — неразрывно сопряжена с оправданием Иисуса как пророка и Мессии. В эсхатологической сцене суда Иисус противопоставил себя Храму. Исполнение этого пророчества покажет: он действительно был Мессией, который имел власть над Храмом. Поэтому Мк 13:2^{пар} делает явным смысл Мк 11:15–17: «Все это будет разрушено, так что не останется здесь камня на камне».

У Иисуса просят объяснений. Иисус предсказывает появление лжемессий (13:3–6) и преследования его учеников («за имя мое», — 13:13). Он вводит дополнительную аллюзию на Маккавеев: «Когда же увидите мерзость запустения, реченную пророком Даниилом, стоящую, где не должно,, тогда находящиеся в Иудее да бегут в горы» (13:14). Это проясняется вышеописанным контекстом Первой книги Маккавейской: произойдет событие, которое в некотором смысле предвосхищал маккавейский кризис, когда «мерзость» сирийская вызвала бегство Маттафии с сыновьями «в горы». Произойдет как необходимая прелюдия окончательной победы (со всем эсхатологическим подтекстом!) и установления царского дома^[1809].

Как известно, за этим стоят три отрывка из Книги Даниила. Приведем их в обратном порядке:

Со времени прекращения ежедневной жертвы и поставления мерзости запустения

пройдет тысяча двести девяносто дней^[1810].

Ибо в одно время с ним придут корабли Киттимские... и он озлобится на святой завет. Войска, посланные им, займут и осквернят Храм и крепость. Они прекратят ежедневную жертву и поставят мерзость запустения. Поступающих нечестиво против завета он привлечет к себе лестью; но люди, чтущие своего Бога, усилятся и будут действовать^[1811].

И по истечении шестидесяти двух седмиں срезан будет помазанник, и ничего у него не будет; а войска вождя, который придет, разрушат город и святилище. И конец его будет как от наводнения, и до конца будет война. Суждены опустошения. Он утвердит сильный завет со многими на одну седми́ну, и на протяжении половины седмины он прекратит жертву и приношение; и на их месте будет мерзость запустения, — пока предопределенный конец не постигнет опустошителя^[1812].

Эти отрывки, взятые вместе, явно стоят за предупреждениями в Мк 13. С учетом нашей предыдущей аргументации, есть все причины считать, что подобным образом их использовал сам Иисус. Они говорят о разрушении и опустошении Храма язычниками и подчеркивают прекращение ежедневных жертв^[1813]. Иисус, временно приостановив процесс жертвоприношений (см. главу 9), дал символическое указание на предстоящую гибель Храма... Отметим: тексты Даниила имеют выражено мессианский смысл: «поставление мерзости» связано с деятельностью «помазанника»^[1814]. Соседние предупреждения о страданиях и гонениях хорошо вписываются в марковский контекст, где, напомним, Иисус предсказывает появление «лжемессий» (Мк 13:18–20, 21–23).

В этом—то контексте мы и находим знаменитый и широко дискутируемый отрывок, касающийся «Сына Человеческого»:

Но в те дни, после скорби той,
«солнце померкнет,
и луна не даст света своего,
и звезды спадут с неба,
и силы небесные поколеблются».
Тогда увидят Сына Человеческого,
грядущего на облаках с силою многою и славою^[1815].

Какая нить Ариадны поможет нам выйти из лабиринта толкований этого отрывка? Без нее не обойтись! Литературы по вопросу о «Сыне Человеческом» столь много, что вполне можно понять Сандерса, который признается, что не знает решения проблемы. Можно понять Борга и Кроссана, которые вообще исключают этот вопрос из исследований жизни Иисуса. Можно понять одного моего оксфордского коллегу (лучше не буду называть его имя), который

проворчал на одном из семинаров: «Сын Человеческий, сын человеческий... Так и до безумия недалеко»^[1816]. Я предлагаю три принципа, которые могут нас вывести от Минотавра к свету:

Первый принцип. Необходимо уяснить особенности апокалиптического языка вообще и особенности Даниила, в частности. Об этом я подробно говорил в *NTPG* ([глава 10](#)), а также чуть выше в [главе 8](#). Мой тезис: «апокалиптика» использует образы «космические» и образы «иного мира» для описания посюсторонних реалий, для «богословского» и «духовного» осмысления этих посюсторонних реалий (точнее говоря, того, что мы называем «посюсторонними» реалиями и «богословским» смыслом. Эта оговорка — намек на наивность попытки втиснуть ураган еврейского богословия I века в бутылку современных западных категорий с их ложными антитезами). Согласно Ис 13:10 и 34:4 (цит. в Мк 13:24сл.), солнце померкнет и звезды упадут с небес. Эти отрывки, в своем контексте, указывают не на конец света, а на поразительные события «космической» важности *в нашем мире* (например, на падение великих империй)^[1817]. Яркие и странные для нас образы многих «апокалиптических» текстов выдают не параноидальное или дуалистическое мировоззрение (как полагают некоторые анахронистически мыслящие ученые), а творческую переработку израильского наследия — Писаний, особенно Пророков. Не будем забывать, что евреи I века, читая отрывки вроде Дан 7, считали себя под гнетом римлян, а не мифических монстров. Контекст такой «апокалиптики» четко соответствует контексту пророческого служения Иисуса. Ее язык оказывается превосходным средством для той грозной Вести, которую возвещал Иисус.

Эти системы образов ярче тех, что используем мы. Вот мы и обманулись, приписав евреям I века верования, которые, в реальности, шли вразрез и с содержанием их текстов, и с их поведением — социальным, политическим, личностным, культурным и религиозным. В центре еврейских чаяний стояли нация, территория и Храм. Конечно, среди евреев было много разногласий. Одни хотели, чтобы существующий Храм сохранился, но очистился. Другие желали, чтобы вместо него был построен новый, по моделям Иезекииля или Храмового свитка. Но у нас нет свидетельств тому, что какие-то евреи ждали конца света (а значит, и конца Земли и Храма!)

Таким образом, первое, что от нас требуется, — верное понимание апокалиптики.

Второй принцип. Необходимо постараться уйти от анахронизма и понять, как интерпретировали фигуру «сына человеческого» из Дан 7 различные еврейские течения I века, и уже в свете этого оценивать «апокалиптические» речи Иисуса. Это можно сделать в три этапа:

1. Согласно целому ряду данных, Даниилов «подобный сыну человеческому» понимался в аналогичном (хотя и не обязательно «мессианском») ключе, по крайней мере, некоторыми еврейскими современниками Иисуса^[1818]. Нас здесь интересует не первоначальный смысл отрывка и не тонкости употребления этой арамейской фразы во II веке до н. э. или I веке н. э. В центре нашего внимания — общая последовательность повествования (особенно в главе 7) и возможность аллюзий на него во времена Иисуса^[1819]. Мы видим: Дан 2, 7 и 9, вместе взятые, — мессианское пророчество, которое «побуждало евреев к восстанию больше, чем что-либо еще»^[1820].

- 4 Езд 11–12 берет Дан 7 и использует его как эксплицитно мессианский оракул, согласно которому, Лев Иуды восторжествует над Орлом Рима.
- 2 Вар 35–40 делает то же самое с виноградной лозой Израиля, противопоставляемой кедру Рима.
- «Притчи Еноха» (1 Ен 37–71) раньше считались текстом *постхристианским*, а потому не имеющим принципиального значения, однако теперь все большее число исследователей видят в

нем произведение *нехристианское*. Притчи Еноха отражают иную, но родственную, разработку рассказа и образов Дан 7^[1821].

• *Иезекииль Трагик* в 68–89–й строках своей драмы дает нам дополнительный пример того же феномена.

Эти тексты, по всей вероятности, друг от друга не зависят. Они содержат хорошее и разнообразное свидетельство одного из распространенных тогда выражений надежды. Фон — национальная надежда Израиля: ГОСПОДЬ оправдает его против язычников, спасет его как человека среди чудовищ — или как одинокого, но верного еврея из львиного рва. Однако в центре картины мы видим помазанного царя^[1822].

2. Если исходить не из буквалистских толкований, а из вышеуказанной картины, то ход мысли в Мк 13 и понятен, и органично сочетается с изученным нами мессианским свидетельством. Иисус в Мк 13 уже намекал на Дан 9. Поэтому, находя вскоре цитату из Дан 7, мы можем сделать вывод: имеется в виду вся эта комплексная мессианская картина. Перед нами не просто намек на какие-то туманные «мессианские» идеи. Все очень конкретно: Мессия понесет на себе языческую ярость, но будет оправдан. Если связать это с Дан 9:24–27, полная картина включает: подлинный конец плена, окончательное искупление за грех, помазание священного места^[1823], приход помазанного князя, «срезание» помазанника, прекращение жертвоприношений и поставление «мерзости запустения». Видимо, такая комбинация Дан 7 и 9 входила в основную тему Иисусовых речей о Храме, намекающих, что гибель Храма и оправдание Иисуса *как Мессии* — вещи тесно взаимосвязанные.

Итак, что же происходит? Иисуса спросили о разрушении Храма. Его ответ раскрыл перед учениками сценарий: начнется великая скорбь, появятся лжемессии, а самих учеников поведут судить. Им надлежит знать: Иерусалиму предстоит гибель, и они должны не защищать его, а бежать, покуда возможно. Затем свершится великое потрясение. Это будет одновременно:

- окончательное осуждение города, который стал олицетворять — ужасный парадокс! — восстание против ГОСПОДА;
- великое избавление, обещанное пророками;
- оправдание пророка, предрекшего гибель и претендовавшего на то, что он воплощает в себе все, чем ранее были Иерусалим и Храм.

Для описания такого события годится лишь один язык — насыщенная метафора и миф апокалиптики. Только он может отдать должное сложнейшему переплетению тем^[1824]. Звери пойдут войной на Сына Человеческого, на истинный Израиль ГОСПОДЕНЬ. Великий Вавилон сделает худшее, на что способен. А затем настанет миг, когда тирана низвергнут и истинный Израиль будет искуплен и публично оправдан как богоизбранный народ. Иными словами, обнаружится, что Иисус и его люди были правы. Их утверждение сбудется. Город, который им воспротивился, пожнет неизбежные плоды избранного им пути. Того самого пути, против которого его грозно предупреждали, — конфронтации с Римом, восстания против Бога милосердия. В оправдании Сына Человеческого будет оправдан и народ Иисусов: его ангелы, его посланники, соберут «избранных его» со всего мира, — как и надлежит народу Единого Бога–Творца. И это четко вписывается в контекст пророчества Дан 7: когда «Сын Человеческий» будет оправдан, все народы, племена и языки станут ему служить.

3. Как мы уже показали в [главе 8](#), ни у Иисуса, ни у Марка ничто не говорит о предстоящем конце света или сошествии на землю на облаках некой трансцендентной фигуры. Иисус

отождествил себя с истинным народом Израилевым, а Храм — с той основной массой Израиля, которая его отвергла и которой он, подобно некогда Иеремии, предвещал гибель. Мк 13:24–27 не говорит об *ином* событии, чем то, что предсказывалось в начале главы (стихи 2, 4). «Солнце померкнет, и луна не даст света своего», — такие слова мог бы сказать любой еврейский пророк о событиях «эпохального» значения. «Тогда увидят "Сына Человеческого, грядущего на облаках" с силою многою и славою. И тогда он пошлет ангелов Своих и соберет избранных Своих от четырех ветров»: после Даниила любой еврейский пророк мог бы указывать подобным образом на оправдание ГОСПОДОМ Своего истинного народа (особенно истинного Мессии) и гибель его врагов... На мой взгляд, Иисус мог высказываться и высказывался именно с этим намерением.

Поэтому неосмотрительно исключать возможность ссылок Иисуса на Дан 7 только на том основании, что они представили бы его в роли «трансцендентной» фигуры. Странная ситуация! Толкователи подходили к Дан 7 так, словно подобным образом его понимали уже читатели I века. Затем благочестивые экзегеты, стараясь отыскать признаки сверхъестественной славы Богочеловека, буквально навязывали Иисусу этот смысл. Менее благочестивые экзегеты, напротив, были убеждены, что Иисус в таком ключе говорить о себе не мог, и достоверность отрицали... А виной всему — анахронистическое прочтение Дан 7.

Третий принцип. Этот принцип включает выводы, сделанные нами ранее в части II этой книги. Если Иисус действительно рассказывал такие истории, бросал такой вызов традиционным символам и давал такие ключевые ответы, то, скорее всего, наедине с близкими учениками он говорил о разрушении Храма более прямо. Он объяснял им, что рассматривает Иродов Храм и режим Каиафы и его семьи как часть проблемы, часть плена народа ГОСПОДНЯ, а не часть решения. И грозно пророчествуя своим символическим актом о гибели Храма, он наверняка считал себя человеком, облеченным властью над Храмом, то есть Мессией... Напомним еще раз, что во всех этих рассуждениях мы учимся избавляться от анахронизмов в осмыслении апокалиптики и таинственного выражения «Сын Человеческий».

Переплетаясь, — скорее в косичку, чем в нить Ариадны! — указанные принципы уводят нас от нескончаемых дебатов о будущих «апокалиптических» фигурах вроде «небесного сына человеческого», «грядущего»/возвращающегося на землю на самом настоящем облаке. Эту ужасную концепцию обожают (по разным причинам) и фундаменталисты, и «критические» библеисты. Мы же можем спокойно оставить ее в глуши мифологического лабиринта, где она будет заманивать неосторожных путников на бесконечные сноски и все новые и новые круги бездоказательной *Traditionsgeschichte*. В реальности «сын человеческий» ни к чему подобному касательства не имел. Евреи I века видели в Данииле революционный текст о Царстве Божьем, где представитель/представители подлинного Израиля оказывается/оказываются оправданными после суда и страдания от рук язычников. В своей пророческой Вести о Царстве Иисус объединил себя с «народом святых Всевышнего», то есть с «подобным сыну человеческому». Иными словами, он считал, что именно в нем и через него осуществляются призвание и судьба Израиля. Через него произойдет (и уже происходит!) подлинное «возвращение из плена». Он — Мессия.

Нет никакой необходимости сводить все высказывания о «сыне человеческом» в одну категорию, выделенную и популяризованную рядом ученых (особенно Iезой Вермешем), а именно к «перифрастическому» словоупотреблению, где «сын человеческий» означает просто «я» или «некто в моей ситуации»^[1825]. Разумеется, это парафрастическое словоупотребление могло быть хорошо известно^[1826]. Иисус мог иногда к нему прибегать, и такие случаи могли найти отражения в Евангелиях^[1827]. Однако мы уже выявили для Мк 13 более широкий, чем

обычно думают, контекст. С учетом этого контекста, можно предположить: Иисус мог использовать и использовал Дан 7 для указания на собственное грядущее мессианское оправдание (абсолютно естественное для I века использование отрывка!). Поэтому даже если Иисус иногда и говорил «сын человеческий» в значении «я», это само по себе не исключает возможность аллюзий на Дан 7 (вкуче с Дан 2 и 9 и в контексте тогдашних интерпретаций этих текстов). Сам же Вермеш признает, что уже первые христиане могли увязать арамейский парафраз с Данииловой темой страдания и оправдания Израиля. Что мешало это сделать и Иисусу^[1828]?

И, наконец, нет необходимости отрицать аутентичность высказываний о «сыне человеческом» на том основании, что они предполагали бы намеки на богословие Боговоплощения и Троицы (аргумент, популярный со времен Вреде). Как показывает наше исследование, выражение «сын человеческий» (со всеми аллюзиями на Даниила) относилось прежде всего к помазанному царю, через которого ГОСПОДЬ победит язычников. Нетрудно вообразить, что его могли применить, скажем, к Бар-Кохбе.

Мы возвращаемся к тому, с чего начали^[1829]. Нельзя путать литературный план с социологическим и метафизическим.

- На *литературном* уровне «подобный сыну человеческому» из Дан 7 — «народ святых Всевышнего». Выражение «подобный сыну человеческому» относится к «народу святых Всевышнего» и, с помощью апокалиптических образов, наделяет его представителей статусом людей, которые будут возвышены над «зверьями».
- Страдающие еврейские современники Иисуса отождествили «сына человеческого» со страдающим Мессией. Страдающий Мессия представляет истинный Израиль в *социологическом* плане: он становится на место Израиля и ведет его великое сражение.
- Язык апокалиптики намекает на *метафизический* уровень: происходящее на земле имеет аналог в происходящем на небесах. В некотором смысле это можно сказать о сцене небесного суда в Дан 7. «Небесная» реальность: оправдание «Ветхим Днями» «сына человеческого» перед «зверьями». Это соответствует земной реальности: Израиль страдает от рук язычников, но Бог Израилев его оправдает. Было бы рискованно полагать, что для евреев I века это автоматически означало, что Израиль (или его человеческий вождь) — «небесная» или «трансцендентная» сущность!

Я не хочу сказать, что эти три плана вообще нигде не пересекаются. Я лишь возражаю тем, кто отрицает аутентичность Иисусовых аллюзий на Дан 7 в высказываниях о «сыне человеческом» на том основании, что этим он объявил бы себя «трансцендентным существом». Евреи I века *могли* слышать во фразе «сын человеческий» указание на Мессию. Я считаю, что Иисус ею и воспользовался в этих целях. Если тут есть некий дополнительный и еще не выясненный смысл, у нас нет оснований полагать, что евреи его ожидали.

И последнее замечание по поводу возможности приписать самому Иисусу подобные мысли. Упоминания о «сыне человеческом» в дохристианской еврейской литературе очень редки, и совсем нет прецедента для использования этого образа в *антихрамовом* ключе. То есть перед нами столь глубокое новшество, что для его объяснения необходимо постулировать достаточно серьезный контекст. Ранняя Церковь обособила себя от нехристианского иудаизма разнообразными путями, но такую интерпретацию Даниила она вряд ли придумала. Поэтому имеется только один адекватный контекст: служение самого Иисуса.

Почему бы и нет^[1830]? Неужели Иисус только повторял других? Снова и снова мы должны

допускать, что мышление Иисуса, его понимание Писания и использование им образов Писания были оригинальными и творческими (казалось бы, это настолько очевидно, что даже глупо приводить аргументы. Однако нас к этому вынуждают!). В данном случае мы обнаруживаем именно то, что и ожидает обнаружить историк:

- *контекст*, в котором органичен определенный смысл;
- *служение*, в котором израильский Рассказ регулярно переосмысливается и перегруппировывается вокруг нового центра;
- *ум*, способный переосмыслить библейские образы так, что его подход, при всей своей новизне, имел бы смысл в культурном контексте.

На мой взгляд, именно это мы видим в Мк 13:26. Аллюзии Иисуса на Дан 7 в речи о Храме — большая мессианская загадка (загадка, стоящая за миниатюрами в Мк 12). Она вновь подчеркивает акцию в Храме и ее значение. Она новым и ярким образом притягивает к Иисусу призывание воплотить в себе великое «возвращение из плена», которое было одной из основных тем его Вести о Царстве.

(б) Иисус на суде

Теперь мы должны рассмотреть один из самых трудных евангельских отрывков — рассказ о судебном процессе, который непосредственно привел к казни Иисуса. Подробнее мы поговорим о нем в двух последующих главах, а пока обратим внимание на его мессианское содержание^[1831].

Против историчности рассказа о суде в Мк 14:55–64 выдвигался целый ряд соображений:

- 1) Евангелисты описывают полуофициальный процесс, который, согласно Мишне, должен был бы происходить в Храме и днем, а не в доме первосвященника и ночью;
- 2) Рассказ исходит из того, что еврейские власти не имели права приводить в исполнение смертный приговор: иначе почему, найдя Иисуса достойным смерти, они не казнили его сами? Между тем нет уверенности, что таким правом они действительно не располагали;
- 3) В рассказе то тут, то там отражены более поздние христианские богословские темы: за вопросом о Храме идет вопрос о «мессианстве» и «богосыновстве» Иисуса; Иисус отвечает упоминанием о «Сыне Человеческом», и первосвященник обвиняет его в богохульстве. Критики говорят, что каждое звено в этой цепочке — безнадежно слабое и ни малейшей логики здесь нет;
- 4) С учетом предполагаемого исторического контекста, неясно, что именно богохульного сказал Иисус^[1832].

Наконец, за всем этим стоит глубоко спорный вопрос: кто повинен в смерти Иисуса?

Первая из вышеуказанных проблем особую сложность не представляет^[1833]. Мишна состоит из идеальных установлений, кодифицированных около 200 года н. э., спустя долгое время после гибели Храма и подавления восстания Бар-Кохбы — событий, радикально изменивших лицо иудаизма. Предполагать без веских на то причин, будто эти правила действовали и двумя столетиями раньше, в совершенно иной политической, религиозной и культурной ситуации, — все равно, что воображать, что современные американские законы были в ходу уже при Джордже Вашингтоне. Допустим даже, что мишнаитские законы уже существовали при жизни Иисуса. Обязательно ли они должны были соблюдаться в экстренной ситуации, во время крупного праздника, когда первосвященники с тревогой думали о возможных мятежах и

вероятной римской реакции на эти мятежи?

Вторая проблема не нова: имели ли еврейские власти право казнить людей ^[1834]? Если они могли казнить Иисуса, но не казнили, значит, они смертного приговора не вынесли, и единственные виновники смерти Иисуса — римляне (в таком случае ранняя Церковь предъявила евреям несправедливое обвинение). Однако современные исследования показывают, что точка зрения евангелистов в целом верна. Хотя иногда и имели место незаконные расправы (вроде побоев камнями Стефана ^[1835]), официально римляне запрещали евреям выносить смертные приговоры. В любом случае евангелисты не снимают всю ответственность с римлян, перекладывая ее на еврейские власти. За исключением будущих лидеров молодого христианского движения, ни один из героев рассказа не выставлен хоть сколько-нибудь в позитивном свете.

Поэтому необходимо сосредоточить внимание на появлении Иисуса перед Каиафой. Что историк может сказать о рассказе, в котором вроде бы присутствует такое количество элементов позднего христианского богословия? Как это часто бывает со сложными историческими проблемами, нужно учесть две стороны проблемы.

С одной стороны, мы обнаружили веские основания считать, что Иисус в кульминационный момент своего пророческого служения совершил заметную и имплицитно мессианскую акцию — въехал в Иерусалим на осле и инсценировал будущую гибель Храма. Свои действия он объяснил многообразными способами, которые подтверждают наличие ключевой темы — Храм и Мессия. Иисус — истинный царь, имеющий власть над Храмом. Как таковой, он будет оправдан, когда предсказание исполнится и Храм погибнет.

С другой стороны, нам известно: Иисуса казнили по обвинению в том, что он выдает себя за Мессию. Историчность надписи на кресте, иногда оспаривавшаяся, теперь почти всеми признается ^[1836]. Однако и без нее сам факт распятия показывает: Иисуса обвиняли в том, что он — революционер, мятежник, как и распятые вместе с ним «разбойники» (*lestai*). Обратим внимание на сцену издевательств: царские одежды, терновый венец, палка вместо скипетра указывают именно на обвинение в мессианских притязаниях ^[1837]. Издеательства толпы понятны в такой ситуации: снова пересекаются загадки о Храме и мессианские притязания ^[1838]. И если бы Иисус просто угрожал Храму, его бы не казнили: ессеи многие годы находились в оппозиции к Храму; странный пророк Иисус, сын Анании, во время войны провозглашавший «горе!» Храму, был избит, но не убит ^[1839]. Происходящее вписывается только в один сценарий: обвинение в руководстве мессианским движением. Это тем примечательнее, что первохристиане обычным мессианским движением не были: они не поднимали вооруженного антиримского восстания. Таким образом, историк может смело сделать вывод: Иисуса казнили за то, что он выдавал себя за Мессию.

Теперь возникает вопрос: каким образом мессианские слова и действия Иисуса в Иерусалиме привели его к «мессианской» смерти ^[1840]? Евангелия объясняют: римляне увидели в Иисусе претендента на мессианство и, соответственно, угрозу доброму порядку цезаря; к этому их подтолкнуло выдвинутое еврейскими властями обвинение; еврейские власти выдвинули обвинение, потому что Иисус повел себя как Мессия и предъявленное обвинение признал. Объяснение логичное, простое и способное объяснить факты (от предыдущих действий Иисуса до распятия и раннего христианства). В принципе, от него имеет смысл отказываться только в том случае, если мы подыщем еще более логичное и простое объяснение. Однако удачных предложений пока не поступало. Единственная альтернатива — вариации на тему «последовательного скептицизма» Вреде, которому, как часто бывает со скептицизмом, сопутствует последовательное и поразительное легкое верие. Наследники Вреде разбили простой

рассказ на такое количество кусков, что ученые набрали двенадцать полных корзин преданий, оставшихся от разного рода гипотетических раннехристианских движений. Думаю, тут не помешал бы просвещенческий скептицизм в отношении чудес! Не говоря уже о бритве Оккама.

Если отсюда отталкиваться в рассуждениях, — Иисусова акция в Храме и последующие загадки и поучения, — то очередность событий становится понятна. Допрос состоит из четырех этапов. Каждый из них имеет смысл сам по себе и превосходно сочетается с другими этапами.

Первый этап: вопрос о Храме. У Марка описание этого этапа занимает почти половину эпизода (14:57–61a). Марк называет свидетельские показания «ложными», но он сам же ранее приводил высказывания Иисуса, вполне похожие на те, что упомянуты в этих показаниях. Суть свидетельств такова:

- Иисус якобы говорил, что *лично* разрушит Храм. (Согласно предыдущему повествованию у Марка, Иисус просто предрекал гибель Храма. Однако его пророческая акция могла навести на мысль, что Иисус будет иметь какое-то отношение к этому разрушению.) Обвинение выглядит как путаное сочетание рассказа о словах Иисуса с толкованием его поступков;

- Иисус якобы говорил, что за три дня восстановит Храм. Если не считать параллельного высказывания в Ин 2:19, прочие речения о «трех днях» касаются самого Иисуса, его смерти и воскресения^[1841].

Молчание Иисуса перед лицом предъявленных ему обвинений легко объяснимо. Свидетельские показания содержат в себе немалую долю правды, но этой правде сопутствуют столь сильные заблуждения, что для их устранения потребуются долгие объяснения. Для долгих объяснений же момент неподходящий.

Второй этап: вопрос о мессианстве. Со стороны первосвященника задать его абсолютно естественно. Если Иисус действовал и говорил против Храма, напрашивается мысль, что он считает себя помазанником, Мессией. Если на предварительное обвинение Иисус не отвечает, то настала пора для главного вопроса... Здесь требуются некоторые пояснения.

- Будем помнить: вопрос «ты ли Мессия, сын Благословенного?» *не* означает «ты ли второе лицо Троицы?» или «ты ли воплощение ГОСПОДА?». Речь идет о притязаниях Иисуса на титул Мессии. Мессия же называется «сыном Божиим» в текстах вроде Пс 2 и 2 Цар 7^[1842]. Вопрос, разумеется, задан с презрением: трудно вообразить человека менее похожего на Мессию, чем этот безгласный и беспомощный Иисус.

- На мой взгляд, форма вопроса, как ее предполагает греческий текст Марка (вероятно, следуя арамейскому преданию), заключает в себе ироничное утверждение: первосвященник, сам того не желая, объявляет Иисуса Мессией^[1843]. На загадки, наконец, отвечает официальный представитель ГОСПОДА.

- Подтекст диалога не вполне ясен, но слова Иисуса, видимо, содержат угрозу: ведь первосвященник также был «помазанником» и имел власть над Храмом; некоторые хасмонейские первосвященники были одновременно и царями. Таким образом, вопрос Каиафы мог быть приглашением к открытой конфронтации.

Третий этап: ответ Иисуса. Опять-таки, в свете вышесказанного, он хорошо понятен. У синоптиков он сформулирован несколько по-разному, но у всех он передает одну и ту же мысль. Иисус отвечает утвердительно, видимо, предоставляя словам Каиафы говорить за себя^[1844]. С учетом поступков и загадок Иисуса, совершенно невозможно усматривать в какой-либо из

синоптических формулировок отрицание мессианства или хотя бы сдержанность в данном отношении. Иисус, наконец, открыто признает то, о чем ранее поведывал только загадками. Он также предрекает свое оправдание. На одном уровне, это просто подкрепляет его слова: «Да, и ты увидишь, что я прав». На другом уровне, это содержит намек на два ключевых мессианских текста, которые Иисус уже использовал при объяснении акции в Храме и своих мессианских притязаний: Дан 7 и Пс 109.

- Предыдущий анализ показал: Дан 7 *не* говорит о сошествии кого бы то ни было с небес на землю. Вопреки расхожему представлению о «естественности» подобного толкования [\[1845\]](#), нет оснований полагать, что Иисус или ранние христиане видели здесь нечто иное, чем указание на оправдание. Смысл у Даниила: Бог прославит страдающего представителя «народа святых Всевышнего», вырвет его из звериных лап, посадит на трон и облечет царской властью [\[1846\]](#). Некоторые ученые ошибочно считают, будто Иисус не возражал против титула «Мессия», но в смирении и скромности предпочитал называться «сыном человеческим» [\[1847\]](#). Однако в оправдании «сына человеческого», как оно представлено у Даниила (7:14, 18, 27), нет ничего особенно скромного и смиренного. В сочетании с Дан 2 и 9, этот текст органично вписывается в понимание Иисусом своего служения, участи Храма и прихода Царства. Он — истинный представитель народа ГОСПОДА и будет оправдан как таковой.

- Пс 109 также говорит о воцарении Мессии одесную ГОСПОДА как о составной части успешной войны со злом.

Иисус уже использовал оба текста для объяснения тайны своего мессианства, своего революционного представления о том, каким будет царь иудейский. С учетом этих предыдущих отрывков, мы находим ответ на вопросы о мессианстве и о Храме: одним из аспектов оправдания Иисуса станет гибель Храма и, соответственно, существующего правящего режима. Более того, с этим произойдет и восстановление царства Израилю, освобождение народа ГОСПОДА из-под власти зверей, подлинное возвращение из плена.

В ответе Иисуса присутствует глубокая ирония. Именно теперь, когда недопониманий быть не может, он излагает собственную версию Дан 7. Он претендует на роль представителя истинного народа Божьего. Подобно мученикам на суде перед языческими тиранами, он не отказывается от веры и надежды предков, даже если твердость будет стоить ему жизни. Подобно Сусанне перед еврейскими судьями, оказавшимися не лучше язычников, он предстоит суду, который считает воплощающим не верность ГОСПОДУ, а циничный компромисс [\[1848\]](#). Иисус объявляет: Бог Израилев оправдает его, и это оправдание будет включать гибель Храма, — Храма, который стал символизировать и олицетворять восстание Израиля против Бога, сохранение национального эксклюзивизма за счет подлинного призвания.

Итак, что же Иисус обещает Каиафе? Что Каиафа станет свидетелем конца света? Или что Каиафа, выглянув однажды из окна, увидит спускающегося на облаках человека? Вовсе нет! Абсурдно полагать, что Иисус, Марк или кто-то между ними вкладывали в эти слова такой смысл. После распятия Иисуса Каиафа станет свидетелем странных событий: появится движение учеников, провозглашающих воскресение Иисусово; разгорится последнее столкновение с Римом, когда Иисус проверенным временем образом будет оправдан в качестве истинного пророка [\[1849\]](#). Через все эти происшествия Каиафа должен понять, что Иисус был прав в своем притязании, ранее скрываемом, а потом и открытом: он и вправду Мессия, помазанник, истинный представитель народа Израилева, через которого Бог Израилев устанавливает свое Царство.

Среди многих смыслов Иисусова ответа, по крайней мере, один никак не мог ускользнуть от Каиафы. Если Иисус будет оправдан как истинный представитель народа ГОСПОДА, а он, Каиафа, сейчас его судит, то Каиафа с его режимом вырисовываются в крайне неблагоприятном свете. Его двор — часть злых сил, угнетающих истинный Израиль, а потому будет низвергнут, когда ГОСПОДЬ оправдает Свой народ. Первосвященник Каиафа превратился в нового Антиоха Епифана, великого тирана, угнетающего народ ГОСПОДА. Иисус — Сын Человеческий, а Синедрион — Четвертый Зверь. Сцена, и без того имеющая сильное богословское и политическое звучание, приобретает дополнительный риторический аспект. Сцена суда вывернута наизнанку: узник становится судьей, а судья — осужденным преступником.

Четвертый этап: обвинение в богохульстве. С исторической точки зрения, его понять труднее всего. Лука вообще о нем не упоминает и упрощает описание: Иисус признается в мессианском притязании, и это как раз то, что требуется суду, чтобы отвести Иисуса к Пилату и предъявить обвинение, которое закончится казнью. Однако, согласно Матфею и Луке, после слов Иисуса о его оправдании Каиафа восклицает: «Кошунство!». Почему ^[1850]?

Сразу отметем три ответа как неправдоподобные:

- Ошибочны большинство докритических толкований, поскольку для еврейских современников Иисуса «Мессия» и «Сын Божий» не означали «второе лицо Троицы»;
- Ошибочна идея, что Мессии будто бы было запрещено объявлять о себе, и Иисус данный запрет нарушил ^[1851] (хотя у синоптиков Иисус до этого момента и не объявляет о своем мессианстве открыто);
- Ошибочна идея, что, когда Иисус сказал «я» (версия Марка), это было воспринято как произнесение имени Божьего.

Вместо этого можно отметить четыре момента, которые помогают объяснить слова первосвященника:

1) Иисус противопоставил себя Храму и помазанному первосвященнику, осудил святое место и его стража, произнес им приговор. Иисус будет оправдан, а обиталище Бога Израилево будет оставлено. По сути дела, Иисус заменил собой Храм. Что это, если не кошунство ^[1852]?

2) Иисус воссядет одесную ГОСПОДА. Напомним: это не превращает его в «трансцендентную» фигуру. О царе говорится так в Псалме 79, где речь идет просто о том, что царь будет у ГОСПОДА «правой рукой», главным распорядителем в управлении миром ^[1853]. Акива считал, что «престолы», упомянутые в Дан 7:9, поставлены «один для Бога, а другой — для Мессии»; и не будем забывать, что Акива считал Мессией Бар-Кохбу, царя-воина, который разобьет римлян ^[1854]. Восседать на престоле подле ГОСПОДА означает прежде всего царский статус: как ГОСПОДЬ правил через Давида Израилем и окружающими народами, так Он будет теперь править миром через Мессию. Иными словами, Мессия будет по отношению к Богу-Творцу тем же, кем были Иосиф для фараона и Даниил для Навуходоносора и Дария ^[1855]. Он будет «высочайшим из царей земли» ^[1856], — совсем не обязательно некой «трансцендентной» фигурой ^[1857]. Однако толкование Дан 7 Акивой — выражение той мысли, что есть-таки «две власти на небесах» (тема, вызывавшая серьезные споры на протяжении столетия после смерти Иисуса) ^[1858]. В рамках упований на приход великого царя, правой руки ГОСПОДА, одни евреи считали, что он в каком-то смысле разделит Божественную славу, а другие евреи с этим не соглашались. Возможно, Иисус намекнул Каиафе именно на эти представления, Каиафа понял и расценил его слова как кошунство ^[1859].

3) Иисус будет «на облаках», как в Дан 7:13. Как известно, облака обозначают теофанию. По-видимому, у Даниила они — знак присутствия Ветхого Днями. Еще они указывают: когда «сын человеческий» воссядет на престоле возле Ветхого Днями, это также будет носить характер теофании.

4) Как мы уже говорили, некоторые враги Иисуса давно считали его «лжепророком», «сбивающим Израиль с пути»^[1860]. Это обвинение сыграло свою роль в суде Каиафы. Не вполне ясно, насколько оно подпадает под категорию «богохульство»; однако если некий человек, уже имеющий репутацию опасного еретика, склоняющего Израиль к почитанию иных богов, пророчествует, что Храм погибнет, а сам он будет оправдан в славе, о которой повествуют Пс 109 и Дан 7, его вполне могут обвинить и в «богохульстве».

На мой взгляд, вышеуказанные четыре фактора дают адекватное историческое объяснение обвинению в «богохульстве»^[1861]. Более подробно мы обсудим это в главе 13. А пока отметим лишь две особенности предстояния Иисуса Каиафе:

1) Сцена суда носит выражено мессианский характер. Иисуса судят за действия и слова, предполагающие царские притязания — притязания, в которых он и признается;

2) Пророчество Иисуса о его грядущем оправдании само по себе имеет мессианское звучание. Царское притязание содержится и в его намеке на то, что, когда Бог его прославит и посадит на царский трон, это станет поражением зла и подлинным возвращением из плена.

Таким образом, сцена суда сводит воедино ключевые элементы пророческой Вести Иисуса о Царстве и фокусирует их на самом Иисусе. Он — представитель истинного народа ГОСПОДА.

Сцена суда подтверждает и приводит к кульминации мессианскую картину, которую мы уже обрисовали в ходе рассмотрения акции в Храме и последовавших за этой акцией загадок и речей. Теперь очевидно: римляне казнили Иисуса по обвинению в мессианских притязаниях; это обвинение выдвинули перед римскими властями еврейские вожди, добившиеся от Иисуса признания в том, о чем они уже догадались по его действиям: он действительно считает себя Мессией. От ответа Иисуса Каиафе к смерти Иисуса от рук римлян ведет четкая и ясная линия, причем слово «Мессия» буквально написано над его головой.

Возникает вопрос: только ли во время последнего пребывания в Иерусалиме Иисус говорил и действовал в мессианском ключе? Может быть, к этой идее Иисус пришел только в последнюю неделю своей жизни?

4. Мессианство как тайна пророческого служения Иисуса

(i) Кесария Филиппова

Все синоптики сообщают: еще в Галилее ближайшие ученики Иисуса стали считать его Мессией. Это проливает свет на путешествие в Иерусалим: если Иисус должен воцариться, то естественнее всего отправиться в город, со времен Давида неизменно ассоциировавшийся с израильскими царями^[1862]. Однако остаются вопросы. Что именно говорили и думали об Иисусе его ученики в этот период? Что привело их к этим представлениям? И особенно: какого мнения придерживался тогда сам Иисус?

Центральная сцена — короткая и простая^[1863]. Иисус спрашивает учеников, что люди думают о нем и его служении. Ученики отвечают: Иисус считается пророком. Но сами-то ученики кем считают Иисуса? Мессией^[1864]. Иисус строго запрещает кому-либо об этом рассказывать.

Разумеется, к данному моменту у учеников уже были свои представления о Мессии, и они

проецировали их на Иисуса. Повеление молчать — не марковский трюк, сделанный в попытке объяснить, почему ранняя Церковь считает Иисуса Мессией, хотя при жизни самого Иисуса никто его Мессией не считал^[1865]. И в нем не следует видеть отказ от притязаний на мессианский статус^[1866]. Следующие далее слова о страдающем «сыне человеческого» также не являются отвержением мессианского статуса в пользу статуса более скромного. Они указывают на то, что мы уже видели: как только в Иисусе увидели бы потенциального Мессию или мессианского претендента, его движение стало бы объектом нездорового внимания. Ирод уже об Иисусе слышал и считал его пророком. Знай Ирод больше, он бы не ограничился желанием его видеть^[1867]. Мы уже показали: высказывания Иисуса об Ироде, Крестителе и самом себе в отношении к Ироду отражали притязания, которые Ирод не мог не найти опасными^[1868]. Иисус переосмыслил понятие «Мессия», но этот титул принял. В противном случае его акция в Храме и сопутствующие ей загадки необъяснимы.

Можно ли отыскать у синоптиков указания на то, что Иисус осуществлял какую-либо мессианскую деятельность еще до последнего посещения Иерусалима? Можно ли отыскать загадки, указывающие в том же направлении, что и таинственные высказывания, последовавшие после акции в Храме^[1869]? Если мы усвоили суть Иисусовой Вести о Царстве, обрисованную в части II, то на оба вопроса мы ответим утвердительно.

(ii) Мессианская деятельность в начале служения

Сам факт возвещения Иисусом Царства мог быть мессианским и рассматриваться другими как мессианский. Если, как мы показали в главе 6, эта Весть содержала четкую аллюзию на Исаяю (возвращение из плена!), то теперь можно привести также один кумранский текст, отождествляющий вестника из Исаяи с данииловым Мессией:

А «благовестник» [из Ис 52:7] - это помазанник духа, о котором Даниил сказал... и вестник доброго, возвещающий спасение — это тот, о котором написано, что Он пошлет его «утешить сетующих, посмотреть за пораженными на Сионе» [Ис 61:2–3]^[1870].

Нам точно не известно, насколько распространенной была эта точка зрения, и насколько Иисус ее разделял. Однако перекличка с Иисусовым провозвестием есть. Как показывает анализ проповеди Иисуса о Царстве, он верил, что Царство присутствует там, где пребывает он, и действует лично через него. Он верил: в его жизни обретает исполнение судьба Израиля, он должен вести сражения Израиля и призывать Израиль по-новому осмыслить свою идентичность и объединиться вокруг него. Израильское нежелание признавать над собой иного царя, кроме своего Бога, ныне способно осуществиться через следование за Иисусом... С учетом всех этих фактов, историк вправе предположить: вестник считал себя царем израильским. Пора перестать повторять, что, дескать, Иисус проповедовал Царство, а Церковь все исказила, начав проповедовать самого Иисуса, превратив провозвестника в объект проповеди. Стиль и характер Иисусова провозвестия показывают: имплицитный намек на него самого присутствовал воегда; имплицитная христология была сокрыта в вести, приглашении, приветствии и предупреждении.

Видимо, люди улавливали намеки. «Разве это — сын Давида?»^[1871]. Невозможно, чтобы Иисус, при всей его чуткости к аллюзиям на лексику и метафорику пророков, не задался бы

вопросом: если он призван возвещать Царство, то кто он и какова его роль? Если бы он, подумав, рассудил, что Мессией не является, то он наверняка исключил бы из своего учения и поведения мессианские черты... И действительно, мы видим, что от вооруженных действий Иисус отказался. Однако в общем и целом создается впечатление, что он совершал мессианские действия, подкрепляя их словами, пусть даже и загадочными. Перед нами *парадоксальное исполнение* чаяний. Царство есть, *Мессия есть*, но оба выглядят иначе, чем ожидалось. Весть о Царстве наводила на мысль, что вестник — одновременно есть и тот, через кого Царство приходит.

Еще более может прояснить ситуацию другой кумранский текст:

...Небеса и земля будут слушаться Мессию Его... Ибо он почитит благочестивых на престоле вечного Царства, освобождая узников, давая зрение слепым, распрямляя согбенных... и Господь совершит чудеса... ибо он исцелит тяжело раненых и воскресит умерших, он возвестит Благоую весть кротким, щедро даст нуждающимся, поведет плененных и обогатит голодных^[1872].

Этот текст несомненно перекликается с рассказами об исцелениях Иисуса, особенно с Мф 11:1–6/Лк 7:18–23, который имеет мессианское звучание^[1873]. Подразумевается, что действия, с помощью которых Иисус полагал начало Царству, — сами мессианские. Это особенно так, если экзорцизмы действительно, как считают некоторые исследователи, носят мессианский характер^[1874]. Экзорцизмы — часть битвы со злом, которую Иисус считал частью своей миссии и которую иудаизм считал миссией царя.

Таким образом, действительно имеются намеки, что Иисус с самого начала считал собственную деятельность мессианской. Нашу уверенность укрепляет анализ поведения Иисуса по отношению к ученикам. Иисус избрал Двенадцать, для которых он не был первым среди равных: он призвал их к бытию и в определенном смысле возвышался над ними. Значит, Иисус думал, что через него воссоздается истинный Израиль^[1875]. Выбор из числа Двенадцати трех особенно близких спутников — Петра, Иакова и Иоанна — явно перекликается с историей Давида, избравшего трех человек в особые спутники и телохранители^[1876].

Вернемся, наконец, к такой символически значимой деятельности, как трапезы с учениками и рассказы об этих трапезах^[1877]. В них часто справедливо видят намек на будущий мессианский пир, возможно, уже предвосхищаемый общиной, ожидающей Конца^[1878]. Согласно распространенному мнению, эта тема отражена в таких отрывках, как Ис 25, 1 Ен 62, 2 Вар 29. Сюда же, хотя и с некоторой долей сомнения, можно отнести кумранский текст Двух колонок (1QSa)^[1879]. Некоторые сомневаются, что эта идея встречается в раввинистических текстах, но отдельные места «Пирке Авот», похоже, считают ее общеизвестной^[1880]. Помимо Евангелий, раннехристианские ссылки на эту тему содержатся в посланиях Павла, Откровении и других произведениях^[1881].

Именно в данном контексте следует рассматривать трапезы Иисуса, его рассказы об этих трапезах, а также, возможно, и описания чудесных насыщений толп^[1882]. Это — существенная часть его символически значимой деятельности, отражение не столько некоего абстрактного социального эгалитаризма, сколько имплицитных мессианских притязаний. Вкупе с прочими фактами она показывает: не только в течение последнего своего пребывания в Иерусалиме, но и в течение всего служения Иисус сознательно следовал «мессианской» программе. Более того,

так мы переправляемся через трясину исторического скептицизма не по узкому канату изолированных высказываний, но по широкой дороге, выстроенной из сочетания деятельности, рассказов и высказываний. Обратимся же к третьему из этих элементов — высказываниям.

(iii) Мессианские высказывания в начале служения

Первая категория мессианских высказываний особенно интересна. Иисус часто сравнивает себя с пастухом, особенно пастухом, отправляющимся на поиски пропавшей овцы. Своим ученикам он велит идти к погибшим овцам дома Израилева^[1883] и в аналогичном же русле объясняет собственную миссию^[1884]. Ученики должны уподобиться овцам и ягнятам^[1885]; они — «малое стадо», которым Отец дарует Царство^[1886]. Притчами о пастухе и потерянной овце Иисус объясняет собственную открытость к отверженным, а притчей о пастухе с овцами и козлами указывает на грядущий кризис и суд^[1887]. Согласно Марку и Матфею, в ночь, когда он был предан, Иисус процитировал Зах 13:7 («поражу пастыря, и рассеются овцы стада») как стих, указывающий на него^[1888]. Допустим даже, что историческую достоверность одного или двух вышеупомянутых отрывков и можно поставить под сомнение, нетипичность этой темы для раннего христианства, говорившего об Иисусе в другом ключе^[1889], — веское основание считать ее восходящей к самому Иисусу.

Перед нами — аллюзия на важную в Ветхом Завете (да и не только в нем) тему царства^[1890]. Возьмем для иллюстрации некоторые отрывки.

- *2 Цар 24:17*: Давид несет ответственность за безрассудную перепись, но народ его, «овцы», не должен быть наказан за его безрассудство.
- *3 Цар 22:17*: после смерти царя израильтяне будут как овцы, у которых нет пастыря^[1891].
- *Ис 44:28*: языческий царь Кир описывается как пастырь ГОСПОДНИЙ.
- *Иез 34:23–24*: вместо ложных пастырей будет поставлен «раб Мой Давид».
- *Зах 13:7*: в числе прочих «давидических» оракулов упомянуто о царе–пастухе, который поражен, в результате чего его овцы рассеяны^[1892].
- *Иер*: образ используется для обозначения правящей знати в целом^[1893]. В постбиблейский период образ не исчезает.

Возри, Господи, и поставь для них царя их,
сына Давидова, править рабом Твоим Израилем
во времена ведомые Тебе, о Боже...
Его упование будет в Господе.
Кто тогда одолеет его,
могучего в действиях
и сильного в страхе Божьем?
Верно и праведно пася стадо Господне,
он ни одной из них не позволит споткнуться на пастбище.
Он поведет всех их в святости,
и не будет среди них надменности
и угнетения какой-либо из них.
Это — краса царя Израилева,

которого Бог познал,
чтобы поставить его над домом Израилевым
усмирять его^[1894].

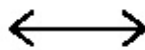
Историк видит следующую картину:

Обращение Иисуса к образу «пастыря» глубоко осмыслено в контексте иудаизма как аллюзия на мессианские роли и чаяния.



Образ Иисуса как «пастыря» – глубоко органичная часть воспоминаний ранних христиан об Иисусе.

Деятельность Иисуса ставила его особняком от прочих тогдашних мессианских претендентов.



Ранние христиане не включили образ Иисуса как «пастыря» в число основных тем собственно-го провозвестия.

Можно смело утверждать: Иисус не просто прибегал к образу «пастыря», но и использовал его как намек на собственное мессианство в загадочных высказываниях, сопровождавших его имплицитно мессианскую деятельность. Коротко говоря, Иисус постоянно рассказывал определенный *расскаж* истинный царь Израилев приходит отыскать своих заблудших овец. Здесь — одно из средоточий Вести о Царстве, в которой Израиль должен, наконец, быть восстановлен после языческого плена и плохого правления собственных вождей.

Аналогичный вывод можно сделать из двух загадочных высказываний, где Иисус для объяснения собственных, вызвавших споры, действий прибегает к аллюзиям на царские предания. Первое из них имело место, когда Иисусу сделали замечание, что его ученики рвут колосья в субботу^[1895]. В ответ Иисус привел такую параллель: Давид, скитаясь со своими людьми по стране, обладал правом помазанного (хотя и еще не воцарившегося царя) нарушать обычные нормы. Параллель имеет смысл только, если Иисус усматривал аналогию между собой и Давидом^[1896]. Иисус был помазан ГОСПОДОМ во время крещения Иоаннова, охотящиеся за ним подобны Саулу с его присными. Тот факт, что евангелисты не делают здесь мессианский подтекст, против которого они ничего не имеют, более эксплицитным, сильно говорит в пользу исторической достоверности. Заключительная фраза («Сын Человеческий есть господин и субботы»), возможно, тоже имеет мессианский смысл^[1897].

Второе высказывание содержит сравнение Иисуса с Соломоном. Контекст — возведение суда на современников Иисуса, которые нелестным для них образом сравниваются с определенными персонажами из библейской истории. Жители Ниневии обвинят это поколение, поскольку они покаются, услышав проповедь Ионы; между тем здесь нечто большее Ионы. Царица Юга обвинит это поколение, поскольку она пришла издалека послушать мудрость Соломона; между тем здесь нечто большее Соломона^[1898]. Соломон, строитель Храма, — явный мессианский образец. Говорить, что Иисус больше него, значит говорить, что Иисус — истинный Мессия, который построит эсхатологический Храм и через которого восстановится давидическое Царство. Судя по контексту, народы придут к этому Мессии и послушно склонятся перед ним. Через его Царство исполнятся пророчества о всемирном мессианском

восстановлении^[1899]. Популярность Соломона как фиктивного автора ряда произведений (Оды Соломона, Псалмы Соломона, Премудрость Соломона, Завещание Соломона) красноречиво свидетельствует о его славе во времена Второго Храма. Если Иисус говорит, что он больше Соломона, то это явное мессианское притязание. И опять—таки, за пределами вышеуказанных евангельских отрывков мы не находим в ранней Церкви использования образа Соломона.

В свете этих текстов можно предположить: помещение Лукой эксплицитно мессианского заявления в самое начало Иисусова служения не столь неправдоподобно, как иногда думают^[1900]. Отрывок из Ис 61, который Иисус читает в синагоге, содержит явные давидические и мессианские мотивы: Дух ГОСПОДЕНЬ помазал вестника возвестить нищим Благоую весть^[1901]. Конечно, это утверждение — намного более эксплицитное и публичное, чем все те, что делались Иисусом до акции в Храме. В остальных случаях мессианская тема гораздо более завуалирована. Однако, хотя историческая достоверность эпизода из-за этого под сомнением, не стоит спешить с окончательными выводами. Возможно, перед нами исключение, которое подтверждает правило: если реакция на слова Иисуса действительно была такой враждебной, как описывает Лука, это проливает свет на дальнейшую загадочную и даже скрытную манеру Иисуса. Несмотря на явные следы редакционного вмешательства Луки (мессианское утверждение в начале проповеди, опирающееся на Исайю и сразу формулирующее программу Царства), никакого противоречия с обрисованным нами служением Иисуса мы не видим^[1902].

Напрашивается вывод: Иисус осознал себя как Мессию (в числе прочего) не по приходе в Иерусалим. Судя по его действиям и рассказам, он считал себя Мессией в течение всего его публичного служения. Можно ли пойти дальше и докопаться до корней этого?

(iv) Мессианское начало служения?

Все Евангелия говорят, что можно. Конечно, понять, как человек осознает собственную миссию, непросто. Однако Еврейская Библия содержит различные рассказы о людях, обретающих призвание. Пророки вроде Самуила, Исайи и Иеремии призваны ГОСПОДОМ. Бог призывает и первых двух царей израильских, Саула и Давида, и мятежного царя Северного царства Иеровоама, сына Навата^[1903].

Все четыре канонических Евангелия предлагают нам рассказ о «призвании», стоящий за деятельностью, символами, рассказами и учениями публичного служения Иисуса^[1904]. Естественно, использовать его в исторической реконструкции достаточно трудно. Однако если мы рассуждали в верном направлении, то имеет смысл задаться вопросом: как все—таки Иисус пришел к тому призванию, в котором он был столь уверен? У нас есть факты:

- Иисус крестился у Иоанна;
- Иисус сослался на крещение Иоанново, когда его спросили об источнике его мессианской власти^[1905];
- не менее двух направлений традиции интерпретируют это событие в категориях мессианского призвания Иисуса^[1906].

Думаю, можно, не углубляясь в детали, предположить: именно тогда Иисус получил либо призвание действовать как Мессия Израилев, либо (если допустить, что он уже ощущал такое призвание) подтверждение призвания. В словах, которые Иисус слышит при крещении, обычно усматривают аллюзию на Пс 2:7 и Ис 42:1. Ее самый бросающийся в глаза смысл — указание на

мессианский подтекст события. помазание Иисуса Духом Божиим можно воспринимать как намеренную отсылку к Ис 11:2 (помазание Мессии духом ГОСПОДА) и 1 Цар 16:13 (Самуил помазывает Давида, и на Давида нисходит Дух ГОСПОДА). Сколь бы ни повлияли на данный текст послепасхальные размышления, у историка нет оснований отрицать, что во время своего крещения у Иоанна Иисус по-новому ощутил свое мессианское призвание^[1907]. Ничто в нашем тезисе не зависит от этой гипотезы, но с учетом всех фактов нет причин считать ее неверной.

(v) Пророческое/мессианское служение

Личность Иисуса имеет ключевое значение. Его пророческая Весть — не передача некой абстрактной информации и абстрактных понятий. Иисус не был и, так сказать, развоплощенным голосом. Суть Вести состоит в том, что Бог Израилев делает *в служении Иисуса*. «Если я перстом Божиим изгоняю бесов, то, конечно, достигло до вас Царство Божие». Царство уже присутствует там, где присутствует Иисус, и *именно потому*, что он там присутствует. Принятие в Царство состоит в принятии в общение с Иисусом: ведь именно вокруг Иисуса воссоздается Израиль, именно по его слову Израиль обретает прощение и исцеление. Призыв Иисуса и вызывавшийся этим призывом гнев понятны только, если Иисус рассматривал себя как в некотором смысле *олицетворение Израиля*. Как пророк, он созывал учеников. Этих учеников он считал обновленным Израилем, возвратившимся из плена народом ГОСПОДНИМ... Вся описанная нами, начиная с части II, картина подталкивает нас к вопросу: кем же считал себя Иисус? Первый ответ: Израилем, представителем Израиля, в котором достигает кульминации судьба Израиля. Он считал себя Мессией.

Только в этом контексте понятны действия Иисуса, его предупреждения и оказываемый им радушный прием. Если он не осознавал это призвание, то придется признать: при всей своей проницательности и глубоком знании Писаний он был поразительно не способен увидеть очевидное. Однако у нас есть веские причины считать иначе. Эд Сандерс пишет:

Иисус, фактически, притязал на царский статус... Факты таковы: он говорил о Царстве; его ученики ждали, что они будут иметь некую роль в Царстве; они считали его своим вождем; он был распят за то, что объявлял себя царем^[1908].

Как я показал в этом разделе, основываясь на предыдущей дискуссии, мы можем пойти дальше. Мессианство и предполагаемое им отождествление с Израилем, как его задумал ГОСПОДЬ, стояли в центре самопонимания Иисуса.

5. Вывод: Иисус и возвращение из плена

Иисус считал себя средоточием народа ГОСПОДА, возвратившегося из плена народа, народа обновленного Завета, народа, который ныне обретет прощение грехов. Он воплотил то, что возвещал. Он был истинным толкователем Торы, истинным строителем Храма, истинным глашатаем Премудрости.

Поразительные притязания! Иисус не хотел быть царем вроде хасмонеев или иродиан, хотя Ирод вполне мог ему это приписывать. И даже не царем того типа, которым хотели стать Иуда Галилеянин, Симон Бар-Гиора или Симеон Бен-Косиба, хотя некоторые ученики Иисуса вполне

могли этого ждать, и по обвинению в этом Иисус был казнен. Он считал себя Мессией, но понятие мессианства он подверг переосмыслению. Иисус воспользовался рядом мотивов популярных мессианских чаяний и создал из них принципиально новую и необычную концепцию. Его мессианство достаточно напоминало мессианство популярных представлений, чтобы его казнили, а первые ученики увидели в его воскресении именно подтверждение его мессианства. Однако в нем была и своя глубочайшая специфика: все, от близких учеников до первосвященников, в какой-то мере истолковали намерения Иисуса неверно; кроме того, движение, возникшее после воскресения, хотя и называлось мессианским^[1909], в своей программе и в своем образе жизни не походило на прочие мессианские движения. Если Иисус был Мессией, то Мессией совершенно особым. Но он претендовал именно на мессианство.

Переосмысленное Иисусом понятие мессианства соотносилось с его действиями ([глава 5](#)), рассказами (главы [6](#) — [8](#)) и символами ([глава 9](#)). Оно было главным ответом на ключевые вопросы о Царстве ([глава 10](#)). Оно указывало на совершенно неожиданное исполнение израильской судьбы. Иисус пришел как представитель народа ГОСПОДА, чтобы положить конец плену, обновить Завет и простить грехи. В I веке многие считали, что для этого Мессия должен отправиться в Иерусалим, победить в битве силы зла и воцариться как праведный царь. Иисус избрал именно такую стратегию. Однако, как он намекнул Иакову и Иоанну, он имел в виду иную битву и иной престол. К этой темной теме мы сейчас и обратимся.

Глава 12. Причины распятия Иисуса

1. Введение

Один из наиболее часто задаваемых об Иисусе вопросов: «Почему его казнили?». Несомненно, он самый интересный, хотя, как скоро обнаруживает исследователь, он очень труден. Он имеет все черты классики: многочисленные и непростые для толкования источники; слияние двух великих культур (еврейской и римской) в водоворот единой драмы; персонажи, которые предстают как живые, невзирая на временную дистанцию в два тысячелетия; трагедия и трагическая ирония в великом и в малом; грозные тучи философии и богословия; в центре — выдающаяся и загадочная фигура, если верить источникам, способная вызывать и полную меру ненависти, и полную меру восхищения. Неудивительно, что к этой теме обращались и обращаются бесчисленные историки и богословы, художники и музыканты.

«Почему казнили Иисуса?» — третий из ключевых вопросов, заданных нами в начале этой книги. Вопрос колоссальной для нас значимости ^[1910]. Он неизбежно ставит нас перед необходимостью рассматривать причины человеческого поведения. Почему римские власти сочли целесообразным или желательным казнить Иисуса? Почему еврейские власти решили выдать Иисуса римлянам как человека, заслуживающего смерти? И каковы были во всей этой ситуации намерения самого Иисуса? Помимо этого, необходимо спросить: почему некоторые евреи I века спустя чрезвычайно короткое время говорили о заурядном, казалось бы (по тогдашним меркам!), событии — смерти мессианского претендента: «Он возлюбил меня и отдал себя за меня» ^[1911]?

Перед историком также встает методологическая проблема. Последовательный скептицизм опять сталкивается с последовательной эсхатологией. Либо мы о происшедшем не знаем ничего или почти ничего, либо мы знаем, что главное объяснение лежит в сфере представлений Иисуса о близкой кульминации израильской истории ^[1912]. Особую проблему представляют источники: если в других синоптических повествованиях Q и может являться серьезным историческим источником, то тут оно неизбежно выпадает, оставляя нас с общим материалом Мф — Мк — Лк ^[1913]. На одном уровне тексты полны богословской и экзегетической рефлексии, на другом — деталей, которые выдают свидетельство очевидца и показывают, что именно события вызвали рефлексию, а не наоборот, как полагают скептики. В конце концов, если евреи I века верили, что виденные или пережитые им события — поворотный миг истории, он вряд ли стал бы рассказывать о них намеренно нейтральным языком ученого, описывающего эксперимент в области неорганической химии. Или возьмем аналогию из другой науки. Не доверять источникам на том основании, что они отражают богословские концепции и экзегезу, — все равно, что не доверять сообщению астронома на том основании, что он вел наблюдения не в дневное время.

Необходимо еще раз подчеркнуть: здесь особенно тщетно пытаться отделить богословие от политики ^[1914]. И здесь особенно обманчиво старое и потасканное разделение между Иисусом истории и Христом веры. На протяжении целых поколений читатели Евангелий, в поисках богословия искупления (или хотя бы гомилетики искупления), игнорировали реальный евангельский рассказ, со всеми его грубыми политическими углами, в пользу богословской схемы, будто бы излагаемой или иллюстрируемой рассказом. Более поздние историки, особенно пытающиеся преодолеть опасные полуправды, считали эти повествования всего лишь богословием (а потому не имеющим отношения к истории) или, хуже того, политически

мотивированным богословием (а потому исторически вредным). В наше время становится все более очевидной ошибочность осуществленного в XVIII веке раскола между сферой богословия и сферой политики, и нам пора избавиться от него в дальнейшем анализе^[1915].

Одна особенность этой смеси истории, политики и богословия заслуживает отдельного упоминания. Часто говорят, что евангельские рассказы о суде над Иисусом и его казни сильно окрашены антисемитизмом^[1916]. На мой взгляд, это не доказано. Действительно, рассказы о Страстях часто использовались и интерпретировались в антисемитском ключе, и порой это приводило к ужасающим последствиям. Однако из того, что антисемитами были позднейшие толкователи, не следует, что в антисемиты надо записывать и евангелистов^[1917]. Евангелисты говорят об «иудеях». Последующие языкохристиане легко забывали, что иудеями были и Иисус, и его родственники, ученики, первые христиане, да и кто-то из самих евангелистов. Павел, чье иудейство заметно, иногда очень явно, в каждом написанном им предложении, может под «иудеями» разуметь «нехристианских иудеев»^[1918]. «Иудеями» (греч. *Ioudaioi*) могут именоваться просто «жители Иудеи» (в отличие от, скажем, «галилеян»). Евангелие от Иоанна, например, местами употребляет это слово именно в таком значении^[1919]. Да и Еврейская Библия его иногда использует в этом ключе^[1920]. В евангельском повествовании, к рассмотрению которого мы сейчас приступаем, «иудеи» — обычно иудейские *вожди*. Будем помнить, что Каиафу с его присными не любили не только ранние христиане!

Не стоит реконструировать историю на основе анализа гораздо более поздних рассказов и событий. Обвинить рассказчика в предрассудках, заявить, что дальнейшая передача его рассказа ведет к увековечению предрассудков и насилия, — не значит сказать нечто об исторической ценности рассказа. Скажем, жуткие истории о британских зверствах толкали поколения ирландских республиканцев к вооруженной кампании против британского владычества в Северной Ирландии. Однако это само по себе, увы, не означает неправоты этих рассказов. Конечно, историк должен иметь чувство ответственности перед обществом. Но ему должна сопутствовать и профессиональная ответственность — идти за фактами, куда бы те ни привели. Замалчивание правды или изобретение лжи — дурная услуга обществу. Пусть рассказы говорят за себя. Надеюсь, в данной главе они это и сделают.

Следует остановиться, вслед некоторым современным исследованиям, еще на одном моменте^[1921]. Причины распятия не должны рассматриваться просто как некое добавление к анализу общей программы Иисуса. Необходимо поставить вопрос о взаимосвязи казни и программы. Конечно, не исключено, что распятие было чистой случайностью и не имело ни малейшего отношения к целям и программам Иисуса. Тогда получается, что *все* наши источники на сей счет *полностью* заблуждаются, и нам, как и предлагают сторонники этой точки зрения^[1922], нужен другой рассказ. Однако это крайние меры. К ним имеет смысл прибегать только, если остальные возможности исчерпаны. Между тем обильная научная литература по данному вопросу наводит на мысль, что в подобный скептицизм впадать еще рано.

...Итак, перед нами — тройкая проблема: намерения римлян, еврейских вождей и Иисуса. Рассматривать ее мы будем нашим обычным методом. Мы уже знаем, что (1) Иисус действовал как пророк-вестник Царства и что (2) казнили его как мессианского претендента. Как мы показали в [главе 11](#), (1) и (2) взаимосвязаны: в слушании перед Каиафой есть «пророческая» линия, «мессианские» же мотивы присутствовали во всем публичном служении Иисуса. Теперь мы можем приступить к анализу не отдельно взятых *высказываний*, что увело бы нас в скептицизм или псевдореконструкции^[1923], но *действий* и *событий*, которые, будучи наделены символическим смыслом, создают органичный контекст для рассказов и высказываний. Всюду мы будем пользоваться критерием двойного сходства и двойного различия (по отношению к

иудаизму I века и раннему христианству). Более подробно об использовании этого критерия мы скажем далее.

В [главе 11](#) мы уже коснулись отчасти рассказов о суде над Иисусом, а потому сейчас, рассматривая тот же материал под несколько иным углом, мы сможем быть разумно кратки, а затем перейдем к анализу намерений самого Иисуса.

2. Римское обвинение

В Римской империи распятие было мощным символом. С его помощью не просто расправлялись с нежелательными людьми, но делали это, причиняя максимум унижения. Распятие провозглашало: мы здесь хозяева, а вы — наша собственность, и мы можем сделать с вами все, что пожелаем. С холодной жестокостью распятие подчеркивало абсолютную власть Рима и цезаря. Распятие намекало на тщетность непокорства и на безжалостность имперской мощи. В частности, оно говорило: вот, что бывает с мятежниками. Распятие было символическим актом с ясным и пугающим смыслом [\[1924\]](#).

Все это неприятно, но бесспорно. Относительно дальнейшего спорят много: Иисуса казнили как антиримского мятежника. Во всяком случае, в большинстве ортодоксальных кругов это вызывает возражения. Стоит предположить, что Иисус был в каком-то смысле политическим бунтовщиком, и протестам конца и края не будет [\[1925\]](#). Именно желание спасти Иисуса от политики (во всяком случае, политики нежелательной), видимо, стоит и за тщетными попытками спасти его от мессианства. Однако рассмотренные в [главе 11](#) факты не оставляют нам выбора: когда Иисуса распяли, большинство людей в Иерусалиме считали: вот, еще один неудавшийся Мессия.

Впрочем, все не так просто, как предполагают сторонники стандартных революционных теорий. Есть веские причины полагать, что, хотя обвинители Иисуса выдали его и Пилат казнил его именно по этому обвинению, *обе стороны знали о его невиновности* (по крайней мере, невиновности в каком-либо прямом смысле слова) [\[1926\]](#). Да, в Иисусовой проповеди о Царстве можно было услышать революционный подтекст: если ГОСПОДЬ, наконец, воцаряется, то роль остальных правителей, включая цезаря, мягко говоря, умалется. Однако и своими поступками, и своими словами Иисус давал понятию «Царство» другое осмысление. Поэтому более пристальный наблюдатель увидел бы, что он не из того же разряда людей, что Иуда Галилеянин (до Иисуса) или Симон Бар-Гиора (поколением после Иисуса). И хотя первосвященники могли в это особенно и не вдумываться, они наверняка сознавали необычность Иисуса.

Пилата никак невозможно было назвать хорошим и компетентным чиновником [\[1927\]](#). Как правитель Иудеи, он часто действовал грубо и вызывающе. Уместно процитировать свидетельство о нем Филона Александрийского, хотя оно и содержит несомненные риторические преувеличения. Согласно Филону, Пилат установил во дворце Ирода позолоченные щиты, нанеся тем самым оскорбление, предвещавшее возможный ход событий, который последовал бы, удайся план Калигулы поставить собственную статую [\[1928\]](#). Делегация высокопоставленных евреев пригрозила Пилату пожаловаться Тиберию [\[1929\]](#). Реакция Пилата показательна:

Он испугался, что, если они пошлют посольство, то разоблачат и остальное его поведение как правителя, описав взятки, оскорбления, грабежи, насилия, бессмысленные несправедливости, постоянные казни без суда, беспрестанную колоссальную жестокость. Так, со всей своей мстительностью и бешеным нравом, он очутился в трудном положении. У него не

хватало смелости убрать поставленное, но он не хотел и делать что-либо угодное его подданным.

В то же время он хорошо знал политику Тиберия в этих вопросах...^[1930]

Конечно, Филон здесь немного хватил через край, но в целом его описание мало отличается от описания, данного Иосифом Флавием. Разброс научных мнений о Пилате не особенно широк: от тех, что считают его сущим бедствием, до тех, кто, подобно Брауну, просто говорят, что Пилат «особенно грубых ошибок не совершал»^[1931]. Если вынести за скобки риторику, то в описании Филона интересно сходство между эпизодом со «щитами» и Иоанновым рассказом об Иисусе на суде Пилата. В обоих случаях Пилат разрывается между желанием не уступать своим еврейским подданным, поступить с ними попренебрежительнее, и боязнью, что подумает Тиберий, если узнает про эту ситуацию: «Еслипустишь его, ты не друг кесарю»^[1932].

Здесь уместно остановиться на следующем вопросе. С некоторых пор стало модно говорить, что евангелисты все более и более стремились обелить Пилата, а ответственность за распятие Иисуса свалить на его еврейских современников^[1933]. Однако если Иоанн и другие и впрямь пытались снять с Пилата обвинение в оскорблениях, слабости и колебаниях между двумя возможностями, ни одна из которых не имела ни малейшего отношения к правде и справедливости, то у них это плохо получилось^[1934]. Позднерхристианское восприятие Пилата как героя или даже святого очень далеко от его образа в Евангелиях: знаменитая сцена умывания рук — просто верх цинизма (и в истории, и в матфеевской редакции). Пилат — правитель. Именно на нем лежит ответственность за смерть Иисуса. Омовение рук же — пустой и презрительный жест: Пилат как бы пытается уйти от ответственности за то, что абсолютно в его власти^[1935]. Источники не говорят, что Пилат пытался спасти Иисуса, считая его добрым, благородным, святым и справедливым. Согласно источникам, Пилат хотел действовать вопреки желанию первосвященников просто потому, что он всегда хотел действовать им назло^[1936]. Это было обычным для него образом действий.

На сей раз ему помешали. На относительно короткие синоптические рассказы проливает свет Иоанново повествование. Вместе взятые, синоптики и Иоанн дают основание предполагать следующее^[1937]:

1) Пилат понял: Иисус не относится к разряду обычных революционных вождей и разбойников (*lestai*). Если он и выдает себя за Мессию, то за Мессию крайне необычного. К таким выводам Пилата могли подтолкнуть собственные же слова Иисуса: «Ты говоришь»^[1938];

2) Пилат понял: еврейские вожди отнюдь не бескорыстно требуют казни Иисуса, и обвинение в соблазне для них лишь удобный предлог;

3) Это предоставило Пилату возможность повести себя обычным для него образом — отказать им в их просьбе. Однако его попытка отказать не увенчалась успехом^[1939];

4) Пилат потерпел неудачу, поскольку ему недвусмысленно дали понять: если он не казнит человека, объявляющего себя царем, то его самого обвинят в измене цезарю^[1940].

И в историческом, и в эмоциональном, и в политическом смысле все это очень логично.

...Итак, почему же казнили Иисуса? Что касается мотивов римских властей, тот тут ответ очевиден. Циничное силовое давление заставило Пилата поступиться справедливостью. Превыше всего он поставил личную корысть.

Это заставляет нас уделить пристальное внимание второму и третьему аспектам проблемы. Почему первосвященники представили Иисуса Пилату как преступника? И почему Иисус не стал защищаться от обвинения в соблазне?

3. Еврейское обвинение

Задача историка в рассмотрении еврейского слушания (или слушаний) сильно облегчилась бы, если бы он мог начать с конца, как в случае с римским судом. Там мы знали надпись на кресте, и, отталкиваясь от нее, могли реконструировать предыдущие события. Было бы удобно начать с конца еврейского слушания и воссоздать процесс, путем которого суд вынес вердикт. К сожалению, этого мы сделать не сможем: как мы показали в [главе 11](#), вердикт, упоминаемый синоптиками (особенно Матфеем и Марком), обычно приводит историков в недоумение. Поэтому мы будем отталкиваться от других моментов: акции в Храме и обвинении перед Пилатом ^[1941].

На первый взгляд, особых сложностей здесь нет. Акция в Храме прямо вела к вопросу о мессианстве, а недвусмысленное мессианское притязание Иисуса можно было легко поставить ему в вину, о которой Пилат и спросил: «Ты царь иудейский?» ^[1942]. Однако не все так просто. Конечно, еврейским судьям требовалось обвинение, с которым они могли пойти к Пилату, надеясь добиться от него утверждения и исполнения их приговора. Но они не хуже Пилата понимали, что мессианские притязания Иисуса иного рода, чем притязания Иуды Галилеянина. Иначе они арестовали бы и учеников Иисуса. Между тем «никто не считал, что Иисус представляет реальную угрозу еврейским властям... и уж тем более — Римской империи» ^[1943]. Движение Иисуса носило иной характер, и, по большому счету, все это понимали. Но почему же тогда еврейские власти решили от Иисуса избавиться?

Обратим внимание на свидетельство поздней еврейской традиции (конечно, учитывая всю проблематичность обращения к этому источнику). Она подчеркивает мотив, который, как мы показали в [главе 9](#), подспудно присутствовал в публичном служении Иисуса. Вавилонский Талмуд говорит:

Иисуса повесили накануне Пасхи. За 40 дней до этого вышел глашатай и говорил: «Его собираются побить камнями за то, что он занимался колдовством и соблазнял, и сбивал Израиль с пути. Если кто-то знает что-то в его защиту, пусть выйдет и скажет». Однако ничего не нашлось в его защиту, и его повесили накануне Пасхи ^[1944].

Иными словами, эта еврейская традиция, явно не заимствованная у христиан, настаивает: Иисуса казнили за преступления, за которые еврейский Закон (особенно библейские пассажи вроде Втор 13 и их поздние раввинистические толкования) карает смертью ^[1945]. Создается впечатление, что здесь вероятность исторической достоверности весьма велика, и с этой гипотезой можно работать.

Но в каком смысле Иисус, по их мнению, «сбивал Израиль с пути»? Ни из чего не видно, что руководство мятежниками подошло бы под это определение, хотя Иосиф Флавий и старается изо всех сил очернить и характеры, и мотивы тех «пророческих» вождей, которых он называет «разбойниками». Да и в любом случае ни первосвященники, ни Пилат, видимо, в движении Иисуса серьезную революционную угрозу не усматривали. Нет, они вспомнили про тексты вроде Втор 13, поскольку Иисус выступал с программой, которая предполагала отказ от некоторых излюбленных идеалов тогдашнего иудаизма, а взамен предлагала верность самому Иисусу. Его отношение к Торе, проявленное уже во время галилейского служения, предвосхищало акцию в Храме. Нетрудно вообразить, как свидетели этой акции, зная о словах и

делах Иисуса в Галилее, говорили: «Вот оно! Я так и знал, что ничего хорошего он не замышляет!». В его речах и поступках люди усматривали оппозицию Торе и Храму, а также призыв (словом, примером и «деяниями силы») присоединиться к нему в этой оппозиции. Неудивительно, что его могли счесть лжепророком, который творит знамения и чудеса, чтобы сбить Израиль с пути.

Таким образом, подтекст слушания перед Каиафой понятен. Как мы уже видели, официально Иисусу предъявили обвинение, которое имело шанс пройти перед Пилатом. Иоанново повествование четко показывает: Пилату было глубоко наплевать на то, кто «сбивает Израиль с пути», но в его прямые обязанности входили меры против любого вождя антиримского мятежнического движения. Однако, подчеркнем еще раз, в подтексте — желание суда обвинить Иисуса в нарушении *еврейского* Закона. Ведь обыватели *желали*, чтобы Иисус оказался Мессией того типа, которого Пилат, поймав, казнил бы, — вождем восстания, наподобие Вараввы^[1946]. Допустим, еврейские власти обвиняют Иисуса в том, что он — революционный Мессия, и выдают по этому обвинению Пилату. Такие действия могли повлечь за собой то самое восстание, которого они старались избежать^[1947]! Другое дело — если бы им удалось инкриминировать Иисусу крупное преступление по еврейскому Закону. Тогда у них были все шансы перетянуть народ на свою сторону... На наличие у них такого рода намерений указывает, например, сцена издевательств в еврейском суде. Если Ирод и римляне издевательски называют Иисуса Мессией, то еврейские вожди — *пророком*^[1948].

Однако не следует полагать, что еврейский суд руководствовался исключительно циническими и политическими соображениями. С точки зрения серьезного еврейского наблюдателя, Иисус действительно «сбивал Израиль с пути» — своей программой и интерпретацией Торы^[1949]. Шаммаитам, составлявшим большинство фарисеев, должна была прийти не по душе его критика в адрес движения национального сопротивления^[1950]. Первосвященники же с саддукеями не могли не счесть его смутьяном, поскольку он возбуждал народ, создавал повсюду волнения — в и без того взрывоопасной социально-политической обстановке. Иоанн очень правдоподобно описывает их тревогу:

Тогда первосвященники и фарисеи собрали совет и говорили: что нам делать? Этот человек много чудес творит; если оставим так, то все уверуют в него, — и придут римляне и овладеют и [святым] местом нашим, и народом^[1951].

Он являет знаки; народ пойдет за ним; Храм и вся жизнь нации — под угрозой. На мой взгляд, во время ночного слушания в доме первосвященника эти скрытые соображения сыграли ключевую роль. Вкупе с более очевидным обвинением (Иисус — мессианский претендент), они дали основания для обвинения, которое, согласно Луке, собрание представило перед Пилатом.

Мы нашли, что он развращает народ наш и запрещает платить подать кесарю, называя себя Мессией, Царем^[1952].

Если не впадать в крайний скептицизм, отрицая возможность узнать что-либо о казни Иисуса и о ее причинах, то придется признать: в основе слушания перед первосвященниками

лежала именно эта комбинация обвинений. Проходил ли официальный суд ночью в спешке? Шервин–Уайт доказывал, во многом на основании косвенных данных, что да ^[1953]. Они хотели первым делом заглянуть с утра к Пилату, чтобы успеть утрясти дело до начала праздника как такового ^[1954]. Хотя точность в таком вопросе невозможна, а для нашего тезиса и непринципиальна, рискну предположить, что настоящим «судом» было собрание, описанное в Ин 11. Иисуса на нем не было. Тогда было решено:

- 1) Иисус — лжепророк, сбивающий Израиль с пути;
- 2) Иисус — серьезная политическая помеха;
- 3) поскольку стоит выбор между убийством Иисуса и угрозой национальной безопасности, Иисус должен быть убит ^[1955].

Оставалось добиться от Иисуса какого–то признания вины в отношении Храма и обвинения в лжепророчестве. На ночном слушании эта цель была достигнута ^[1956].

Все прошло, как по маслу. Узник не только признал себя мессианским претендентом, но и предрек собственное оправдание в таких словах, что в обвинительный список можно было добавить богохульство. Он не только лжепророчествовал против Храма и тем самым помещал себя в категорию преступников, описанных во Втор 13, — категорию, которая могла убедить толпу в справедливости вердикта первосвященников. Он не только согласился с наличием у него мессианских притязаний и тем самым помещал себя в категорию, необходимую для того, чтобы Пилат, несмотря на обычное неуважение к первосвященникам, выполнил вынесенный ими приговор. Он сделал это, пророчествуя, что он как Мессия воссядет на троне возле Бога Израилева: «Отныне узрите Сына Человеческого, сидящего одесную силы и грядущего на облаках небесных» ^[1957].

У нас нет свидетельств, что кто–либо до или после Иисуса говорил о себе нечто подобное. Поэтому неудивительно, что у нас нет и свидетельств существования закона против богохульства, запрещающего говорить подобные вещи. Но с учетом обвинения в лжепророчестве (уже висящего над Иисусом) и мотива «двух властей» (предполагаемого аллюзией на Дан 7), реакция Каиафы, как ее описывают Мф 26:65 и Мк 14:63–64, мне кажется в целом правдоподобной. В числе прочего, это объясняет Ин 19:7, где первосвященники говорят Пилату: «Мы имеем закон, и по закону нашему он должен умереть, потому что сделал Себя Сыном Божиим» ^[1958]. Как я уже отмечал в главе 11, без отсылки на Дан 7, фраза «Мессия, Сын Благословенного» (Мк 14:61) означает просто «истинный давидический царь». А так у фразы возможен новый смысл: «тот, кто воссядет одесную Бога Израилева». Остается лишь одно возражение против исторической достоверности этой сцены: Иисус никогда бы не сказал и не подумал ничего подобного. Его мы разберем в следующей главе.

...Итак, почему же казнили Иисуса? Что касается мотивов еврейских властей, то тут ответ носит комплексный характер. Они выдали его римскому префекту по следующим причинам:

- 1) Многие считали Иисуса «лжепророком, сбивающим Израиль с пути». Особенно распространена эта точка зрения была среди фарисеев. Возможно, ее придерживались и первосвященники;
- 2) В частности, они рассматривали акцию Иисуса в Храме как удар по центральному символу национальной жизни и присутствия ГОСПОДА со Своим народом;
- 3) Хотя Иисус не был вождем вооруженного восстания, он считал себя в каком–то смысле Мессией, а потому мог оказаться в центре серьезной революционной активности;
- 4) Прагматическая сторона вопроса: Иисус был опасной политической помехой. Его поступки могли спровоцировать карательные меры Рима по отношению к Храму и народу;
- 5) В ключевой момент слушаний Иисус не просто признал вышеуказанные обвинения, но

сделал это, кощунственно поместив себя рядом с Богом Израилевым.

Поэтому еврейские вожди могли представить Иисуса Пилату как смутьяна, а своим еврейским современникам (и последующему раввинистическому иудаизму!) - как лжепророка и богохульника, сбивающего Израиль с пути. В их же собственных глазах он теперь представлял серьезную политическую угрозу. А значит, с какой стороны ни посмотри, Иисус должен умереть.

Конечно, вынести такой вердикт было недостаточно: требовалось убедить Пилата утвердить и исполнить приговор. Однако без него казнь бы не состоялась: сам Пилат не стал бы выдвигать против Иисуса эти обвинения, а если и стал бы, то, наверное, лишь приказал бы его бичевать^[1959]. Решение Пилата — необходимая и достаточная причина распятия Иисуса. Откажись он уступить, Иисуса бы подвергли бичеванию и отпустили. Теперь же все было решено... Как мы видим, к такому результату привело переплетение целого ряда причин. Однако у нашей гипотезы есть важные достоинства. Она не противоречит первоисточникам. Она лишена предубеждений в пользу еврейских или римских властей: Пилат — не лучше Каиафы. Гипотеза объясняет (во многом благодаря своей комплексности) разнообразие подходов в языческой, еврейской и раннехристианской литературе^[1960].

Но не будем забывать и о роли узника. В конце концов, он мог бы и избежать ареста^[1961]. Он мог бы попытаться успокоить Синедрион. Он мог бы сказать Пилату, что угрозы общественному порядку не представляет, — как это сделали его правнучатые племянники перед Домицианом^[1962]. Иными словами, у Иисуса была возможность повести себя совершенно иначе. Тогда его оправдали бы или отпустили после легкого наказания. Поэтому необходимо признать: одной из причин его смерти стал его собственный выбор. И теперь мы должны обратить наше внимание к самому Иисусу и снова спросить: почему все-таки Иисуса казнили? На сей раз ответ будет иметь отношение к его складу ума.

4. Намерения Иисуса (1): ключевой символ

(i) Введение

Собирался ли Иисус умирать той смертью, какой умер, и если «да», то почему? Я уже отмечал, что для историка этот вопрос вполне правомерен, и в качестве обоснования проводил аналогию с тремя очень разными людьми, жившими приблизительно во времена Иисуса: Сенекой, Элеazarом и Игнатием Антиохийским^[1963]. Во всех трех случаях мы имеем полное право спросить о намерениях субъекта, исследовать склад ума, который эти намерения породил, а также мировоззрение, внутри которого такой склад ума стал возможен.

Около столетия назад Альберт Швейцер разделил биографии Иисуса на две группы: авторы одних считают, что Иисус пошел в Иерусалим, чтобы там «работать», а других — что он пошел туда умереть^[1964]. Сам Швейцер твердо склонялся ко второй из этих точек зрения^[1965]. Большинство последующих ученых с ним не соглашалось: как выразился один из них (в остальных отношениях особенно близкий Швейцеру), тогда Иисус получается «странноватым» (weird)^[1966]. Поскольку лично я с Швейцером согласен (в общем, но не в частностях), уместно сразу сказать, что я считаю этот контраргумент ошибочным. Конечно, для благополучного западного ученого было бы «странно» сознательно навлекать на себя обвинение в преступлении, за которое полагается казнь, а потом, молчанием и опаснейшими (хоть и таинственными) откровениями, способствовать смертному приговору. Однако Иисус не был благополучным

западным ученым^[1967]. Его отличало иное мировоззрение. Именно оно задавало его цели и верования. Именно оно определяло его намерения. Лет за 400 до него Сократ не стал искать милости у афинского режима, а пошел на смерть. Последователи Сократа горько оплакивали его смерть, но никто из них не назвал его поступок «странным» или даже непоследовательным. Более того, весь смысл принятия Сократом смертного приговора состоял в том, что любое другое поведение полностью расходилось бы со всей его жизнью и учением^[1968]... Разумеется, мировоззрение Иисуса было иным, чем у Сократа. Однако стоит задаться вопросом, не было ли оно таким, что в рамках его пойти на смерть не просто имело смысл, но представляло собой единственно возможный поступок^[1969].

Как всегда, мы начнем с деятельности, рассказа и символа, а не с «идей» и изолированных речений, которые только могут завести в тупик. Туман гипотетической «истории традиции» мешает идеалистическому подходу, начинающему с высказываний, увидеть события и поступки. Однако в мире, знающем цену символам, имеют значение именно события и поступки, а также раскрываемые ими имплицитные повествования. Современному европейцу и американцу, живущему в мире, который избавился от многих древних символов и высмеивает или оттесняет на обочину оставшиеся, требуется сделать колоссальное усилие, чтобы вообразить мир, где одно-единственное действие может реально что-то *сказать* (занятно, что философы в нашей культуре слов и идей с огромным трудом возвращают эти представления через такие понятия, как «речь — действия»^[1970]). Однако без этих усилий мы останемся пленниками нашей культуры. И тогда нам нечего строить из себя историков. Слова фокусируют, ограничивают и усиливают символические действия, но не заменяют их. Центральное же символическое действие, дающее нам ключ к имплицитному рассказу Иисуса о его смерти, — Тайная вечеря.

(ii) Тайная вечеря: символ и значение

(a) Введение

Последняя трапеза Иисуса с учениками — намеренная двойная драма^[1971]. Как пасхальная трапеза, она рассказывала о еврейской истории в категориях божественного избавления от тирании, воспоминания об исходе из Египта и ожидания нового великого исхода, долгожданного возвращения из плена. Однако трапеза Иисуса соединила этот великий рассказ еще с одним — рассказом о жизни и приближающейся смерти Иисуса. В ней Иисус — не зритель, не один из многих участников, но главный герой божественной драмы.

(б) Тайная вечеря и Пасха

Естественно, это предполагает, что Тайная вечеря была пасхальной трапезой^[1972]. Таково мнение синоптиков: они датируют ее; в их работах содержатся слова «есть Пасху», сказанные Иисусом и учениками; в них ученики «готовят пасхальную трапезу»^[1973]. Иоанн, однако, указывает, что трапеза имела место за день *до* праздника. Он не описывает ни трапезу, ни символические действия, связанные с хлебом и вином, но только омовение ног^[1974]. Это согласуется со свидетельством Талмуда, согласно которому, Иисуса казнили «накануне Пасхи»^[1975]. Предпринимались различные попытки решить проблему. Например^[1976]:

- Возможно, Иисус следовал другому календарю (ессейскому?);
- Возможно, Иоанн изменил хронологию в богословских целях: чтобы представить Иисуса истинным пасхальным агнцем, закланным в то же самое время, когда в Храме подвергались закланию агнцы в приготовление к пасхальной трапезе;
- Синоптики изменили хронологию в угоду своему богословию или своей традиции.

Если мы собираемся использовать символическое значение и имплицитное повествование Тайной вечери в качестве отправной точки для этого этапа исследования, вопрос заслуживает внимания.

На мой взгляд, Тайная вечеря почти наверняка была *каким-то видом пасхальной трапезы*. На это указывают некоторые детали:

- Тайная вечеря имела место ночью и в Иерусалиме. Обычно на ночь Иисус с учениками возвращались в Вифанию, но пасхальную трапезу требовалось вкушать в пределах города и после наступления темноты^[1977] (как известно, дни в еврейском календаре начинаются с захода солнца);
- Тайная вечеря закончилась гимном (псалмами «Халлеля», воспеваемыми после пасхальной трапезы^[1978]?);
- Лучшее объяснение ключевых слов Иисуса состоит в том, что это — отражение обычая, согласно которому, хозяин дома интерпретировал некоторые части пасхальной трапезы, связывая их с рассказом об исходе.

Возражения против синоптической датировки не очень убедительны. Например, говорят, что Пасху обычно праздновали семьями. Однако Иосиф Флавий упоминает о праздновании ее «малыми братствами». Кроме того, Иисус рассматривал своих учеников как группу, где ее члены находятся друг с другом в некоем фиктивном родстве^[1979]. Единственной альтернативой этому выводу будет радикальный скептицизм относительно всего события. Однако тогда одна из основных особенностей очень раннего христианства совершенно необъяснима: Павел «принял» подробные предания о Тайной вечере, по-видимому, в самые первые дни после обращения, то есть в Дамаске в начале 30-х годов^[1980].

Вместе с тем, с учетом наших сведений о программе Иисуса и присущем ему образе действий, у нас нет оснований полагать, что он считал себя обязанным отмечать этот праздник в его официальную дату. Писание разрешало праздновать Пасху, в случае необходимости, в другое время, и Иисус мог счесть это достаточным основанием, если он жаждал начала предстоящих ему событий^[1981]. Хотя у Жобер, считавшей, что Иисус следовал не официальному (лунному) календарю, а ессейскому (солнечному), нашлось мало последователей, Иисус вполне мог отпраздновать своего рода *квазипасхальную* трапезу на день раньше положенной пасхальной. Естественно, это предполагало проведение Тайной вечери без агнца: священники еще не начинали заколать агнцев. Отсутствие агнца не означает, что трапеза не носила подлинно пасхальный характер: без агнца праздновали евреи диаспоры, а после 70 года н. э. — вообще все евреи^[1982]. Если Иисус в течение всего своего служения реструктурировал символический мир современников, фокусируя его на собственной жизни и миссии (см. выше [главу 9](#)), он вполне мог и отпраздновать квазипасхальную трапезу днем раньше. К этому выводу нас подводит вся логика нашей аргументации. Получается, что Иисус рассматривал Тайную вечерю как хороший способ связать пасхальную символику и все, что она означала в плане истории и надежды, с

самим собой и своей приближающейся судьбой^[1983].

Какой же рассказ рассказывала эта трапеза еще до того, как были произнесены какие-либо слова^[1984]? С учетом квазипасхального контекста, можно выделить два очень конкретных момента:

1) Подобно всем пасхальным трапезам, это событие говорило об исходе из Египта. Для еврея I века оно указывало на возвращение из плена, новый исход, великое обновление Завета, обещанное пророками. Трапеза символизировала «прощение грехов», возвращение ГОСПОДА для избавления Его народа, Его победу над фараонами, буквальными и метафорическими. Она происходила «по Писаниям», помещая себя в кульминацию продолжающегося рассказа о необычном замысле ГОСПОДА о спасении Израиля. Иными словами, практически бесспорно, что Тайная вечеря говорила о воцарении Бога Израилева;

2) Тайная вечеря приводила к кульминации Иисусово движение Царства. Она показывала: новый исход происходит *в Иисусе и через Иисуса*. Поскольку об этом толкователи много спорят, есть необходимость в пояснениях.

Новый смысл, вложенный Иисусом в старую трапезу, легче увидеть, если соотнести ее с акцией в Храме. Трапеза и акция — пророческие символы. Они обозначают неожиданное исполнение судьбы Израиля — исполнение, в котором средоточием судьбы Израиля оказывается Иисус. Отсюда, кстати, вытекает, что для Иисуса было *естественно* не последовать традиционному календарному распорядку, ориентированному на заклание агнцев в Храме^[1985].

- Если он верил в скорый приход Царства, нового Завета, окончания плена и прощения грехов, то Тайная вечеря наверняка была не обычной пасхальной трапезой (хотя Иисус отчасти сохранил ее форму, чтобы была задействована символика).

- Если Иисус верил, что Царство уже начинается в настоящем, для него было естественно подчеркнуть это нынешнее присутствие Царства в трапезе. Если он считал, что Храм осужден ГОСПОДОМ на гибель, то он вполне мог повести себя так, словно он находится в диаспоре, уже без Храма, и отпраздновать пасхальную трапезу, не обращаясь к осужденной им системе, падение которой он предрек.

Таким образом, чтобы понять символическое и нарративное значение Тайной вечери, мы должны поставить ее рядом с акцией в Храме. Эти события проливают свет друг на друга^[1986]. С точки зрения Джекоба Ньюзнера, вместе взятые, они указывают на намерение Иисуса заменить Храм как символическое средоточие иудаизма своей новой квазикультовой трапезой^[1987]. В аналогичном ключе рассуждает и Брюс Чилтон. По его мнению, Иуда выдал первосвященникам именно тот факт, что скандальная акция в Храме и Тайная вечеря задуманы как новая и радикальная альтернатива^[1988]! На мой же взгляд, Ньюзнер и Чилтон, тонко подметив некоторые важные факты, не вполне верно их истолковали. Храмовой системе противопоставлялось не регулярное празднование установленной Иисусом трапезы, а *сам Иисус*. Точнее говоря, его приближавшаяся смерть. Как мы показали выше, Иисус сознательно поставил себя в центр всей традиции еврейских чаяний. Он считал себя Мессией, средоточием великого божественного акта избавления. Символы, ключевые для жизни и надежды Израиля, отныне фокусировались на самом Иисусе. И в этом плане последняя трапеза Иисуса с учениками не стоит особняком. Ее значение проясняется именно в свете предыдущих действий Иисуса и событий, которых он вскоре ожидал. Тайная вечеря говорит нечто очень важное о том, как Иисус понимал грядущие события...^[1989]

В данном контексте действия Иисуса с хлебом и чашей (наверняка исторические^[1990])

необходимо рассматривать в том же ключе, что и символические действия ветхозаветных пророков. Иеремия разбивает кувшин, Иезекииль делает модель осажденного Иерусалима ^[1991]. Эти действия наделены пророческой силой, они вызывают события (обычно акты суда), которым суждено произойти. Они сопровождаются разъяснением относительно их связи с грядущими происшествиями и Промысле ГОСПОДА в них. Здесь есть прямая параллель с Тайной вечере. Действия с хлебом и вином подчеркивают смысл вечера. Программа Царства, которой Иисус был послушен в течение всего служения, теперь достигает полной реализации. Пасха — воспоминание об исходе прошлом и одновременно — ожидание прихода Царства в будущем. Иисус хотел, чтобы эта трапеза символизировала новый исход, наступление Царства через его собственную судьбу. Тайная вечеря, в центре которой стояли действия Иисуса с хлебом и вином, рассказывала и пасхальную историю, и историю Иисуса. Рассказывала и сплетала их воедино.

(в) От символа к слову

Символика и имплицитный рассказ, сокрытые в действиях Иисуса, генерировали основное значение трапезы. Слова же подчеркивали и артикулировали этот смысл. Сейчас трудно установить, что именно говорили евреи на пасхальных трапезах того времени и в какой мере Иисус приспособил или не приспособил эти традиционные речения к своему новому смыслу. Однако у нас есть веские причины полагать: во время пасхальных трапез хозяин, как и в наши дни, рассказывал историю исхода и связывал различные элементы трапезы с различными элементами этой истории. Так образовывалась связь между присутствующими и детьми Израилевыми, покинувшими Египет ^[1992]. Сходную функцию должны были увидеть ученики на Тайной вечере в словах Иисуса. Они должны были понять: Иисус дает трапезе новое осмысление, связывая ее элементы с самим собой и утверждая: грядущие вскоре события — кульминация долгой истории, восходящей к моменту исхода из Египта.

Еще долго не утихнут споры относительно того, что именно сказал Иисус и каков был точный порядок его действий. Однако едва ли на эти вопросы будет дан точный ответ. Ведь мы располагаем лишь греческим переводом краткой фразы, сказанной на арамейском ^[1993]. Кроме того, в ранней Церкви фраза могла несколько менять формулировку от общины к общине. Возможно, существовали разные переводы арамейского оригинала... Важно другое. Четыре источника не менее чем в трех независимых формах (особенно близки друг к другу Марк и Матфей) свидетельствуют: Иисус в пророческом стиле отождествил хлеб со своим телом, а вино со своей кровью, причем его слова намекали на контекст трапезы — Пасху, жертву и Завет ^[1994]. Согласно синоптикам, Иисус предрек, что кульминационные события настолько близки, что эта его трапеза с учениками — последняя перед наступлением Царства. У Павла, находящегося в иной ситуации, эсхатологическая эмфаза претерпевает некоторую модификацию ^[1995].

Остановимся на этом подробнее.

1. Иисус отождествил хлеб со своим телом, как Иезекииль отождествил кирпич с Иерусалимом. Таким образом, действие Иисуса было пророческим указанием: ему суждено умереть, и его смерть будет источником жизни для его учеников. Мишна сообщает, что с точки зрения Гамалиила, современника Иисуса, пасхальный опреснок обозначает избавление из Египта ^[1996]. В первоначальном же рассказе опреснок был нужен из-за срочной спешки исхода. Поэтому не исключено, что Иисус не только указал на себя как на орудие избавления Израилева, но и намекнул на исполнение своей миссии в самом скором будущем.

2. В аналогичной пророческой манере Иисус отождествил чашу (по Луке, вторую чашу) со своей кровью. За четырьмя имеющимися в нашем распоряжении версиями стоит общий смысл, причем некоторые повествования делают эксплицитным то, на что намекает пасхальный контекст трапезы. Общий смысл таков: грядущая смерть Иисуса приведет к обновлению Завета, то есть великому возвращению из плена, на которое уповал Израиль^[1997]. Выражение «кровь Завета», в той или иной форме появляющееся во всех повествованиях, — аллюзия на Исх 24:8, где Моисей устанавливает первый Завет с народом на горе Синай^[1998]. Другая аллюзия, возможно, не менее важная, — на Зах 9:9–11 (отрывок, перекликающийся с темами, рассмотренными нами в главах 11–12):

Ликуй от радости, дочь Сиона!
Громко восклицай, дочь Иерусалима!
Се, царь твой грядет к тебе,
торжествующий и победоносный,
кроткий, сидящий на ослице,
на молодом осле, сыне подъяремной.
Он истребит колесницы у Ефрема
и боевых коней у Иерусалима.
И сокрушен будет бранный лук,
и он заповедует мир народам,
и владычество его будет от моря до моря
и от реки до концов земли.
А что до тебя, *ради крови Завета твоего*,
Я освобожу узников твоих из окова, в котором нет воды.
Возвращайтесь на твердыню вы, пленники надеющиеся!
Что теперь возвещаю, воздам тебе вдвойне.
[Или: Я возвещаю второй раз, что Я вернусь к тебе.]

Завет обновляется в контексте мессианской победы, которая раз и навсегда освободит Израиль от долгого плена^[1999]. Мы уже подчеркивали тесную связь действий Иисуса на Тайной вечере с его предыдущими действиями в Храме, включая его квазицарский вход. И у нас нет причин сомневаться, что, связывая последнюю чашу трапезы со своей смертью, он намекал на тему обновления Завета^[2000]. Это прекрасно согласуется со всем, что мы знаем о его программе.

Все три синоптических повествования содержат еще одно разъяснение: кровь Иисуса прольется «за многих» (у Луки — «за вас»). Экзегеты обычно связывают версии Матфея и Марка с Ис 53. Тогда получается, что смысл речения раскрывается в свете более широкого контекста объяснительных слов Иисуса (подробнее см. ниже).

Матфей добавляет: «во оставление грехов»^[2001]. Необходимо еще раз подчеркнуть: для евреев I века это обозначало не абстрактную сделку между людьми и Богом, а очень конкретную вещь — избавление народа из «плена», который произошел вследствие его грехов^[2002]. Матфей говорит, не что смерть Иисуса приведет к некоему абстрактному искуплению, но что через нее ГОСПОДЬ спасет свой народ из плена. Таким образом, эти слова тоже делают эксплицитным символическое значение трапезы^[2003].

3. Каждый из синоптиков приводит версию высказывания, в котором Иисус предрекает: эта его трапеза с учениками — последняя перед наступлением Царства. Матфей и Марк упоминают о последующих трапезах в Царстве, Лука — только о том, что до прихода Царства трапез больше не будет [\[2004\]](#). Разумеется, эти высказывания имеют смысл только, если Иисусова Весть носила эсхатологический и апокалиптический характер (в пользу чего мы уже привели немало аргументов). В контекст эсхатологического и апокалиптического учения они вписываются предельно органично. Пасха Иисусова, подобно Пасхе первоначальной, предполагала, что избавление наступит в самом непосредственном будущем.

4. Лука и Павел приводят заповедь повторять трапезу в воспоминание об Иисусе [\[2005\]](#). Иеремияс сравнил ее с молитвой на пасхальной трапезе, в которой евреи просят Бога вспомнить и послать Мессию [\[2006\]](#) (она сохранилась в иудаизме с тех пор до наших дней). Данное повеление, вполне естественное в описанном нами контексте, опять-таки раскрывает смысл, уже заложенный в самой символике трапезы. Если Иисус собирался совершить великое мессианское действие и если его последняя трапеза с учениками соотносится с этим действием так же, как Пасха — с исходом из Египта, то, естественно, трапеза должна включать молитву об успешном исполнении мессианского действия. И, конечно, при последующем повторении трапезы ученики будут не просить ГОСПОДА послать Мессию (Он *уже* послал Мессию!), а вспоминать мессианский акт Иисуса. Повторимся: все это имеет смысл только, если Иисус действительно собирался умирать и если он считал свою смерть частью эсхатологического исполнения ГОСПОДНЕГО Промысла о Царстве. Стоит лишь положить в основу рассуждений эту гипотезу (как мы показали, хорошо обоснованную), и все сходится! Символический акт Иисуса сознательно использовал всю традицию, связанную с исходом, и придал ей новое направление.

(г) Вывод

По мнению подавляющего большинства исследователей, в ночь перед своей смертью Иисус отпраздновал с учениками последнюю трапезу, и произошло это в контексте пасхальной недели. Опираясь на данный широкий консенсус, я показал: Тайная вечеря, *как действие*, была столь насыщена символическим смыслом и столь явно пересказывала один из ключевых израильских рассказов, что бесконечные споры о точной формулировке слов Иисуса перестают быть центральным фактором в выявлении ее смысла. Если же добавить к действию слова (даже в их приблизительной формулировке), не остается сомнений: со всей мощью символической драмы и символического рассказа Иисус предрек свою скорую смерть и заповедал рассматривать ее в контексте всего рассказа о спасении ГОСПОДОМ Израиля. Более того, он указал на свою смерть как на центральный и кульминационный момент этого рассказа, — момент, предвосхищаемый исходом из Египта. Он утверждал, что участники трапезы, не только тогдашние, но и последующие, — народ обновленного Завета, получивший «прощение грехов», то есть избавление из плена. Собранный вокруг Иисуса, этот народ представляет собой подлинный эсхатологический Израиль [\[2007\]](#).

5. Намерения Иисуса (2): высказывания и символ

(i) Введение

Тайную вечерю, как и акцию в Храме, следует рассматривать в двух контекстах — служения Иисуса (см. [часть II](#)) и иудаизма I века. Ранее мы видели, что многие высказывания Иисуса, соседствующие с рассказом об акции в Храме, — своего рода загадки, объясняющие символ. При рассмотрении Тайной вечера мы также находим несколько речений, которые, будучи таинственными сами по себе, в совокупности указывают в одном направлении. И снова символическое действие, вместе с разъясняющими его загадками, образует исторический контекст, в котором могут обосноваться и, благодаря когерентности с общей картиной, обрести смысл другие материалы.

Как это происходит?

В [части II](#) мы подробно доказывали: Иисус возвещал Царство ГОСПОДА как нечто, что *уже* начинается. Нынешняя реальность Царства — не отвлеченная идея, к конкретной исторической ситуации не привязанная, и не просто новый способ восприятия своего личного или социального существования. Она возникает в особый исторический момент. Пророческая и символическая деятельность Иисуса (главы [5](#) и [9](#)) постоянно указывала в этом направлении. Иисусов рассказ о Царстве (главы [6–8](#)) предстает как движение к кульминации израильской истории. Однако возникает вопрос: что, на взгляд Иисуса, должно случиться после?

От этого вопроса не уйти любому историку жизни Иисуса. Исследователи, видящие в Иисусе учителя вечных истин (политических, религиозных или экзистенциальных), рано или поздно должны спросить: считал ли Иисус, что его Весть встречает широкое одобрение? Если нет, как, видимо, и обстояло дело, то что он собирался делать дальше [\[2008\]](#)? Насколько же более остро стоит этот вопрос перед нами, коль скоро мы отвергли образ Иисуса как учителя вечных истин и предпочли ему эсхатологическую картину, в которой Иисус возвещает наступление великого момента! Как выглядит этот момент? Как должно прийти Царство?

Ключик дает анализ имплицитных ответов Иисуса на мировоззренческие вопросы ([глава 10](#)) и предлагаемого им рассказа ([глава 7](#)). Судя по его ответам, он ждал битвы. Битва была частью мессианской программы, частью того, что должно предшествовать приходу Царства. Подлинный враг в битве — не языческие орды, а сила, стоящая за ними, — обвинитель, сатана, сбивший народ ГОСПОДЕНЬ на языческий путь, попытку принести Царство ГОСПОДА силой оружия и вооруженного восстания. По-видимому, Иисус воспринимал свой конфликт с правителями Израиля, со стражами традиции, реальными и самозванными, именно как часть такой битвы ([глава 9](#)). Непосредственную же встречу с этими властителями он должен был рассматривать как кульминационную конфронтацию его и их программ, его призвания положить начало Царству и их желания удержать Израиль на отвергнутом им пути. Рассказы и символы Иисуса — не абстрактные и статические поучения о религии или политике. Их предназначение — вести к великому Событию, подлинной битве с подлинным врагом.

Как выглядит эта битва? Вспомним рассказ о Царстве, описанный нами в [главе 7](#). Иисус звал учеников к необычной революции. Я бы даже сказал — к двойной революции, через которую Израиль должен стать светом миру, посланным свыше ответом язычеству. Эта революция — не вооруженный бунт наподобие бунта Иуды Маккавея. Напротив, такой «восставший» подставляет другую щеку, проходит лишнее поприще, любит врагов и молится за гонителей. Это революционный способ вести революцию! Конечно, способ не контрреволюционный: он не поддерживает статус-кво, и он основан на учении Исаяи о Царстве, — учении, в котором ГОСПОДЬ открывает Себя как истинный Царь, истинный Бог, противостоящий языческим богам и поддерживаемым им режимам. Иисус предлагал людям подлинную революционную премудрость, идущую вразрез с ложными, но общепринятыми представлениями. Средоточие его премудрости — призыв взять крест и следовать за ним, стать его спутниками в его рассказе о Царстве.

Я думаю, Иисус относился к своему рассказу очень серьезно. Столь серьезно, что, призвав израильтян к существованию ради других, он сделал этот путь тематическим для самого себя, для своей веры в приход Царства через свое служение ^[2009]. Он подставит другую щеку, пройдет лишнее поприще и возьмет крест. Он будет светом миру и солью земли. Он будет Израилем, служащим всем людям. Через него придет Царство — и в том смысле, что он воплотит в себе обновленный Израиль, и в том смысле, что он раз и навсегда победит зло. Характер его победы будет созвучен глубоко революционной природе его Вести о Царстве. Он победит зло, позволив ему сделать с собой худшее. Как мы вскоре увидим, иудаизм предоставлял контекст, в котором подобные мысли и действия имели смысл, причем смысл поразительный.

Смысл этот вырастает из каждого аспекта Иисусовой Вести о Царстве. Мы уже показали в конце [главы 9](#), что действия Иисуса на Тайной вечере — кульминация перестройки им универсума израильских символов. Теперь мы видим, что этот символический акт черпает смысл во всем пафосе его служения, его рассказа о Царстве, его пророческой деятельности. Разумеется, если контекст убрать, то представление о том, что Иисус считал себя призванным победить зло через свои страдания и смерть, нетрудно поднять на смех. Однако уже Швейцер понимал: рассматривая Иисуса в естественном контексте еврейской апокалиптической эсхатологии, мы видим здравость такой гипотезы, которая смотрится тем убедительнее, что предоставляет целостное объяснение самым разным аспектам служения Иисуса. С моей точки зрения, эта гипотеза основана на фактах, она экономная и простая.

Придя к ней, мы можем разрешить многие проблемы, связанные с тем, как Иисус представлял себе будущее. Поговорим об этом подробнее.

(ii) Загадки Креста

(a) Отвергнутый сын

Обратимся еще раз к ключевой притче, раскрывающей богословскую глубину акции в Храме ^[2010]. Как мы уже показали, Иисус считал себя (мессианским) сыном, приходящим к Израилю от Бога как последний в череде пророков. В этой притче виноградари отвергают сына (а значит, и слово отца), убивают его и выбрасывают из виноградника ^[2011]. За это хозяин виноградника покарает нечестивых виноградарей.

Опять-таки многие могут усомниться в аутентичности притчи: дескать, Иисус просто не мог рассказать о себе рассказ с таким концом, пусть даже и загадочный. Мои контраргументы таковы:

- 1) Это подмена доказательства исходной посылкой;
- 2) Притча о злых виноградарях хорошо согласуется со многими аспектами служения и самопонимания Иисуса. Поэтому нет ничего неправдоподобного в предположении, что он ее рассказал;
- 3) Смерть сына — не позднее добавление к рассказу, а его естественная кульминация;
- 4) В марковской версии притчи (видимо, более ранней) сына сначала убивают, а потом выбрасывают из виноградника. Это едва ли христианская проекция. Напротив, у Матфея сына сначала вытаскивают из виноградника, а уже затем убивают. Здесь можно видеть христианское воспоминание о том, как Иисуса вывели из города и распяли ^[2012];
- 5) В притче отсутствует позднее христианское богословие искупления. Скорее, ее средоточие — тесная связь между смертью сына и разрушением виноградника.

Мой вывод: пророческая повествовательная символика этой притчи связана с осознанием Иисусом того факта, что вызов Храму приведет его к гибели, ибо стражи израильских преданий не вняли Вести, которую он считал Вестью ГОСПОДНЕЙ.

(б) Великая заповедь

Иной ракурс на те же символы открывает диалог о том, какая заповедь величайшая^[2013]. Матфей, возможно, видел в этом диалоге обсуждение относительной ценности различных галахических установлений^[2014]. У Марка дело обстоит несколько иначе. Он сообщает, что Иисус сделал акцент на любви к ГОСПОДУ и ближнему, а затем упоминает и о реакции книжника: да, соглашается книжник, эти заповеди важнее всех всесожжений и жертвоприношений. Иисус, услышав толковый ответ, говорит: «Недалеко ты от Царства Божия»^[2015].

Едва ли ранняя Церковь выдумала эту необычную похвалу книжнику. И похвала указывает в том же направлении, что и другие уже рассмотренные нами намеки. Иисусова программа Царства, средоточием которой была любовь к Богу и ближнему, предполагала умаление роли жертвоприношений. Это подтверждает смысл акции в Храме (суд) и намекает на смысл действий во время Тайной вечери (альтернатива Храму).

(в) Помазание для погребения

Все четыре евангелиста рассказывают о том, как некая женщина помазала Иисуса^[2016]. Согласно Матфею, Марку и Иоанну, это произошло в последние несколько дней жизни Иисуса. Лука относит эпизод к гораздо более раннему периоду. У Матфея и Марка женщина помазывает голову Иисуса, а у Луки и Иоанна — ноги. Ее действия вызывают недовольство учеников (Матфей), некоторых присутствующих (Марк), фарисея, у которого гостил Иисус (Лука), Иуды Искаротиота (Иоанн). Согласно Матфею, Марку и Иоанну, Иисус отвечает на критику словами, что женщина заранее умастила его тело для погребения^[2017]. (Вспомним, что многие высказывания Иисуса — ответ на критику в адрес лично его или его учеников. Иными словами, они стоят в одном ряду с символическими действиями.) Могут присутствовать и другие намеки, — например, на мессианское помазание^[2018] или на то, что Иисус, которого казнят как преступника, не получит должного помазания впоследствии^[2019].

Высказывание Иисуса, хоть и поразительное в данном контексте, не передает полностью пафоса данного рассказа (кстати, это можно рассматривать как аргумент в пользу его аутентичности). Однако оно придает действиям женщины столь высокий символический смысл, что Иисус (у Матфея и Марка) добавляет: во всем мире, всюду, где бы ни возвещалось Евангелие, вспомнят и о ней, и об ее поступке. Сам по себе этот рассказ и слова Иисуса в нем — не многим более, чем странный намек. Однако в контексте символической акции в Храме и Тайной вечери их можно рассматривать как еще одну загадку, отражающую понимание Иисусом того, что ему предстоит. Его смерть положит начало возвещению «Благой вести» по всему миру.

(г) Дерево зеленое и дерево сухое

Одна из самых странных и в то же время показательных загадок содержится у Луки:

И шло за Ним великое множество народа и женщин, которые плакали и рыдали о нем. Иисус же, обратившись к ним, сказал: дщери Иерусалимские! не плачьте обо мне, но плачьте о себе и о детях ваших, ибо приходят дни, в которые скажут: «блаженны неплодные, и утробы неродившие, и сосцы непитавшие!». Тогда начнут говорить горам: «падите на нас!» и холмам: «покройте нас!». Ибо, если с зеленеющим деревом это делают, то с сухим что будет?^[2020]

Страшное блаженство! Оно переворачивает все представления того времени о бесплодии как о величайшем проклятии женщины. Что побудило Иисуса произнести такие слова? Ответ следует искать в свете сказанного нами в главе 8. Иисус в последний раз предупреждает о последствиях отвержения Иерусалимом «пути к миру»^[2021]. Иерусалим избрал революцию, конфронтацию с Римом. Мальчики, играющие на улицах во дни Иисуса, когда вырастут, разожгут смуту, и последствия будут ужасными. Поэтому их матерям лучше поберечь слезы до того момента, когда они действительно понадобятся.

Как сюда вписывается цитата из Ос 10:8 («начнут говорить горам: «падите на нас!» и т. д.)^[2022]? На контекст Осии толкователи часто не обращают внимания, а напрасно.

Израиль — ветвистый виноград,
умножает для себя плод.
Чем более у него плодов,
тем более умножает жертвенники;
чем лучше земля у него,
тем более украшают они кумиры.
Лживо сердце их,
за то они и будут наказаны:
ГОСПОДЬ разрушит жертвенники их,
сокрушит кумиры их.
Теперь они говорят:
«Нет у нас царя,
ибо мы не боимся ГОСПОДА!
А царь — что он сделает для нас?».
И истреблены будут
высоты Авена — грех Израиля.
Терние и волчцы вырастут
на жертвенниках их.
И скажут они горам: «Покройте нас»,
и холмам: «Падите на нас!».
...Я выступлю против непокорных, чтобы наказать их;
и соберутся против них народы,
и они будут наказаны за свое двойное нечестие.
...Вы возделывали нечестие —
пожинаете беззаконие,

едите плод лжи.

Потому что ты надеялся на силу твою,

на множество ратников твоих.

И произойдет смятение войны против народа твоего,

и все твердыни будут разрушены,

как Салман разрушил Бет–Арбел в день брани:

мать была изрублена в куски вместе с детьми.

Вот, что сделают тебе, Вефиль,

за крайнее нечестие твое.

На заре царь Израилев

погибнет...^[2023]

Здесь есть все: возгордившаяся и обреченная на гибель виноградная лоза, суд на святилище, отвержение ГОСПОДА и царя, страшное возмездие за упование на военную мощь, злое предупреждение матерям и их детям и, наконец, смерть царя. Полная аналогия с тем, о чем предупреждает современников Иисус. Он говорит иерусалимлянкам, что отвержение его как истинного царя и его Вести как истинного пути к миру приведет город к гибели. Его собственная смерть от рук римлян — ясный знак участи отринувшего его народа.

Это проливает свет и на последнее загадочное высказывание. Иисус возвестил суд на Иерусалим за *нераскаянность и упорство в воинствующем национализме*. Нельзя сказать, что еврейские вожди обрекли Иисуса на казнь и тем самым навлекли на свою голову кару еще более тяжелую^[2024]. На самом деле, римляне обвинили Иисуса в том, в чем он был невиновен, а его соотечественники — виновны. Он был зеленым деревом, а они — сухим^[2025].

Это высказывание не содержит богословия искупления, с помощью которого Церковь осмысляла смерть Иисуса уже на очень раннем этапе своего существования. Оно не предлагает никакой надежды на избавление и лишь предупреждает: то, что происходит с Иисусом, — предзнаменование участи многих молодых евреев в недалеком будущем. Место этого речения — не среди даже самых ранних послепасхальных размышлений о распятии Иисуса. Оно именно там, куда его помещает Лука. Поэтому ценность его для нашей нынешней задачи трудно переоценить. Эта мрачная загадка намекает, что свою смерть Иисус считал органически связанной с судьбами нации. Он умирал как отвергнутый царь, предложенный которым путь мира был отринут. Страдание Израиля он взял на себя, но, увы, самому Израилю все равно было не избежать горькой участи... Эта загадка стоит в одном ряду с мессианскими загадками, которые мы рассматривали в главе 11. И она идет даже дальше, рассказывая об участи истинного Мессии. Возвестив суд Божий на Храм и нацию, — суд в форме жуткого опустошения от рук языческих войск, — Иисус предвещает свой народ. Он претерпевает наказание, которое особенно ярко символизировало суд Рима над своими восставшими субъектами. Если Рим сделал это с одним революционером, который даже не поддерживал антиримское восстание, то что он сделает с настоящими бунтовщиками и их сторонниками?

(д) Птица и птенцы

Похожая загадка, которую можно полностью понять, только соотнеся ее с центральными символическими действиями Иисуса, содержится в разных контекстах у Матфея и Луки.

Иерусалим, Иерусалим, избивающий пророков и камнями побивающий посланных к тебе! Сколько раз хотел я собрать детей твоих, как птица собирает птенцов своих под крылья, и вы не захотели! Се, оставляется вам дом ваш пуст. Ибо сказываю вам: не увидите меня отныне, доколе не воскликнете: «Благословен Грядущий во имя Господне!»^[2026].

Здесь можно выделить три элемента. Первый — того же плана, что и предыдущая загадка. Второй и третий интегрируют высказывание в общую картину, открывающуюся нашему взору. В частности, они связывают его с некоторыми аспектами мессианских загадок, которые мы рассматривали в [главе 11](#).

Первый элемент. Образ птицы с выводком наводит на мысль о пожаре во дворе фермы, когда птица старается укрыть птенцов под крыльями. Сама она может погибнуть, но птенцы останутся живы. Эта картина встречается в Ветхом Завете, где часто описывается, как дети Израилевы ищут убежище под крыльями ГОСПОДА^[2027]. Она еще раз указывает: Иисус ждал для себя именно участи, нависшей над Иерусалимом. Он даже желал принять ее, чтобы Иерусалим мог ее избежать. По сравнению с образом дерева зеленого и дерева сухого здесь дается некий дополнительный намек: был шанс, что Иисусу, подобно Илии у Бен-Сиры, удастся отвести от Израиля гнев Божий...^[2028] Однако загадка показывает: шанса больше нет; судьбы Иисуса и Иерусалима неразрывно переплелись.

Второй элемент. Отчаяние Иисуса от того, что Израиль не ищет и не обретает предлагаемое убежище, связано с темой суда на Храм. Дом покинут. ГОСПОДЬ оставил Храм незащищенным, открытым для вражеского опустошения. Опять-таки этот образ хорошо знаком по Ветхому Завету^[2029].

Третий элемент. Цитата из Пс 117:26 — это приветствие, которым встречали идущих в Иерусалим паломников. Как известно, в Пс 117 ему предшествует упоминание о камне, который отвергли строители и который сделался главою угла^[2030] (в притче о злых виноградарях упоминание о камне из Пс 117 входило в объяснение действий Иисуса, приходящего в конце череды отвергнутых пророков). Эти отрывки тесно взаимосвязаны и помогают понять друг друга.

Если попробовать собрать элементы воедино, получается следующее:

- 1) Иисус считал себя не обычным паломником, а истинным строителем Храма;
- 2) Нынешний Храм отвергнул Весть Иисуса о мире и его путь избавления. Поэтому Храм оставлен ГОСПОДОМ и стоит перед угрозой гибели;
- 3) Была только одна надежда — признать Иисуса истинным паломником и с радостью приветствовать его, чтобы камень, отвергнутый строителями, действительно сделался главою угла^[2031].

Эта загадка стоит в одном ряду с мессианскими загадками, рассмотренными в [главе 11](#). Она содержит и дополнительную информацию: Мессия считал, что его призвание — спасти Иерусалим от гибели, приняв ее на себя. Иерусалим упорствовал в отказе, но предложение оставалось открытым. Толпа в Иерусалиме действительно приветствовала Иисуса словами из Пс 117:26 (этого и следовало ожидать), но к тому моменту, видимо, было уже поздно^[2032].

Если мы в своем анализе синоптических загадок, объясняющих символические действия Иисуса, вернемся немного назад, то найдем странное высказывание о судьбе, ожидающей Иисуса, которую он считал своим призванием.

Огонь пришел я низвесть на землю, и как желал бы, чтобы он уже возгорелся! Крещением должен я креститься; и как я томлюсь, пока сие свершится!^[2033]

Можете ли пить чашу, которую я пью, и креститься крещением, которым я крещусь?.. Чашу, которую я пью, будете пить, и крещением, которым я крещусь, будете креститься; а дать сесть у меня по правую сторону и по левую — не от меня зависит, но кому уготовано^[2034].

Сами по себе эти высказывания звучат загадочно, но в обрисованном нами контексте указывают в одном направлении. Иисус считал частью своего мессианского призвания привести битву за Царство к кульминации в событии, которое адекватно можно описать лишь метафорой. Судя по первой метафоре (крещение), общественное служение Иисуса закончится тем же, с чего оно началось, — но, конечно, не принятием в обновленный народ Израилев, а чем-то другим, для чего это принятие может быть лишь знаком и символом. Если крещение Иоанново содержало аллюзию на исход, а центральный и последний символический акт Иисуса, указывающий на его судьбу, тоже содержал аллюзию на исход, то в таинственном упоминании о предстоящем «крещении» можно усмотреть намек на предстоящую судьбу и осмысление этой судьбы в категориях исхода^[2035]. Другие случаи использования слова «крещение» и однокоренных ему в смысле прохождения через страдание позволяют быть уверенным в наличии этой аллюзии^[2036].

С соответствующими поправками, это можно сказать и о «чаше», которая появляется также в рассказе о гефсиманском борении^[2037]. Образ чаши вообще более распространен, а выражение «испить ту же чашу» означает «разделить ту же участь»^[2038]. Чаша может обозначать страдание и даже мученичество^[2039], но иногда это чаша благословения^[2040]. Здесь контекст содержит предупреждение для учеников Иисуса и странное призвание для самого Иисуса — взять на себя страдание, предсказанное для его народа.

...По мере того, как мы осторожно позволяем загадкам объяснять друг друга, становятся все понятнее центральные действия Иисуса на Тайной вечере. Каким-то образом Иисус знал, что ему предстоят страдания и смерть. Для интерпретации этих событий он прибегнул к ряду образов. С их помощью он давал понять: это не просто его жизненный жребий, но часть его призвания, в котором его служение тесно переплетено с судьбой Израиля. Об этом мы сейчас поговорим подробнее.

(ж) Загадки и аутентичность

Когда мы рассматривали мессианские загадки, рассказанные Иисусом после акции в Храме, я попытался показать: сама их форма указывает на их аутентичность. Ранняя Церковь мессианство Иисуса не скрывала, не говорила о нем в форме загадок. Загадками мог о нем говорить только сам Иисус. То же самое можно сказать и о загадках, указывающих на смысл

смерти Иисуса.

Ранняя Церковь не молчала о смерти Иисуса и разработала богатую и многогранную ее интерпретацию. Первым христианам не было нужды говорить о ней в загадках. О кресте знали все. Да, он мог казаться соблазном. Однако при этом он не был каким-то странным фактом, о котором можно упоминать лишь намеками и загадками. О нем свободно говорили.

Обращает на себя внимание тот факт, что эти загадки не содержат даже зачатков того раннего богословия искупления, которое мы встречаем в выраженной форме у Павла. Некоторые из них просто говорят о приближающейся трагической смерти, никак не упоминая об искуплении. Они совсем не похожи на позднюю историю, превращенную в пророчество: предсказание для Иакова и Иоанна той же участи, что и для Иисуса, насколько нам известно, верно лишь отчасти^[2041]. Если рассказ о двух братьях выдуман как отражение ситуаций в ранней Церкви, то очень странно, что не упомянут Петр^[2042]... И все же, хотя эти высказывания не отражают ничего из того, что нам известно о раннехристианском богословии искупления, легко видеть: богословие искупления могло впоследствии вырасти именно из подобного рода высказываний, окружающих центральные символические действия Иисуса. Таким образом, перед нами и сходство, и несходство с жизнью ранней Церкви.

То же самое верно в отношении еврейского контекста Иисусова служения (см. ниже). Рассмотренные нами загадки содержат многочисленные отсылки к миру классического пророчества. Но их конкретная форма и направленность уникальны; у нас нет свидетельств, что кто-либо еще из пророков применял к себе подобную комбинацию мотивов. Поэтому место этим загадкам именно там, где мы их и находим, — среди высказываний Иисуса. Таинственно, но красноречиво они намекают на событие, основным указателем для которого является Тайная вечеря. Смерть Иисуса — странного немессианского Мессии — связана с судьбой всего народа и наступлением нового исхода, когда ГОСПОДЬ установит свое Царство.

(iii) Предсказания о Страстях

Рассматривая события, предшествовавшие Тайной вечере и небольшим загадкам-намёкам, проливающим свет на действия Иисуса на ней, мы обнаруживаем у синоптиков и более значительные высказывания по данному вопросу — так называемые «предсказания о Страстях». Экзегеты обычно сбрасывают их со счетов как *vaticinia ex eventu* («пророчества после события»), считая их отражением раннехристианской апологетики и богословия искупления, а не взглядов Иисуса. Однако избранный нами подход предлагает новое понимание мышления Иисуса и того, как, по его мнению, Царство придет через его смерть.

Релевантные тексты хорошо известны.

И начал учить их, что Сыну Человеческому много должно пострадать, быть отвержену старейшинами, первосвященниками и книжниками, и быть убиту, и в третий день воскреснуть^[2043].

И Сыну Человеческому, как написано о Нем, надлежит много пострадать и быть уничижену^[2044].

Ибо учил своих учеников и говорил им, что Сын Человеческий предан будет в руки человеческие, и убьют Его, и, по убиении, в третий день воскреснет [\[2045\]](#).

Подозвав Двенадцать, он начал им говорить о том, что будет с ним: вот, мы восходим в Иерусалим, и Сын Человеческий предан будет первосвященникам и книжникам; и осудят его на смерть, и предадут его язычникам; и поругаются над ним, и будут бить его, и оплюют его, и убьют его; и в третий день воскреснет [\[2046\]](#).

Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих [\[2047\]](#).

Все вы соблазнитесь о Мне в эту ночь, ибо написано: «Поражу пастыря, и рассеются овцы» [\[2048\]](#).

Ибо сказываю вам, что должно исполниться на Мне и сему написанному: «И к злодеям причтен». Ибо то, что о Мне, приходит к концу [\[2049\]](#).

Пришел час; вот, предается Сын Человеческий в руки грешников [\[2050\]](#).

Сие же все [арест Иисуса] было, да сбудутся писания... [\[2051\]](#)

Есть и другие намеки: не бывает, чтобы пророк погиб вне Иерусалима (но предполагается, что, попав туда, он погибнет); жених отнимется; ученикам придется заботиться о себе в отсутствие Иисуса... [\[2052\]](#) В общем и целом, список внушительный!

Разумеется, многое зависит от наших предпосылок. Иисус вполне мог использовать эти образы, а рассмотренные высказывания совершенно не похожи на то, что мы находим в тогдашнем иудаизме и в раннехристианском богословии искупления. Реальная проблема возникает, когда мы пытаемся решить: могли ли у Иисуса в принципе быть подобные идеи? Могло ли это быть присуще его складу ума?

Как я уже показал, Иисус считал себя средоточием долгого и извилистого израильского рассказа. (Для иудаизма I века это само по себе не из ряда вон выходящее воззрение: в сходном ключе о себе думали и некоторые другие евреи.) Я также показал, что Иисус своими символическими актами и пересказом израильского рассказа намекал: по его мнению, рассказ

должен обрести кульминацию в великой битве, где зло будет побеждено, а народ ГОСПОДЕНЬ — раз и навсегда избавлен. В свете этого рассмотренные сейчас нами загадки указывают на определенное призвание, в которое предсказания о Страстях превосходно вписываются. Против «Сына Человеческого» — представителя народа святых Всевышнего — ополчатся звери, однако он будет оправдан.

Чтобы лучше разобраться в этих высказываниях, необходимо сначала задаться вопросом: какие источники были доступны Иисусу при осмыслении того, как может прийти Царство через страдания и смерть представителя Израиля.

6. Намерения Иисуса (3): эсхатологическое искупление в иудаизме

(i) Введение

Для ответа на поставленный вопрос необходимо вновь обратиться к многообразному контексту иудаизма I века. Мы будем рассматривать рассказ и символ, помня о генерируемой ими деятельности (*praxis*), а также имплицитных ответах на ключевые мировоззренческие вопросы (особенно на вопрос «в чем состоит решение?»).

(ii) Контрольный рассказ: плен и восстановление

Начнем с того, что нам уже хорошо знакомо. Вопрос о нынешнем страдании и будущем оправдании и искуплении, о способе осуществления ГОСПОДОМ этого оправдания евреи I века осмысливали в категориях плена («этот злой век») и восстановления («будущий век»). Конечно, я сейчас несколько упрощаю для краткости (у них были разные способы выразить одну и ту же мысль), но подчеркну еще раз: большинство евреев I века считали плен незаконченным, а обетования Исаяи и других пророков — неисполненными. Ведь в стране правили Пилат, Ирод, Каиафа. Над ней господствовали язычники. Значит, Царство еще не пришло, злой век еще не кончился. Будущий век принесет свободу и мир, когда ГОСПОДЬ оправдает свой народ после долгого периода страдания.

И снова подчеркнем: в иудаизме I века возвращение из плена означало «прощение грехов», и наоборот.

Дщерь Сиона! Наказание за беззаконие твое кончилось; Он не будет более держать тебя в плену^[2053].

Пока Израиль страдает от иноземной оккупации, «грехи», приведшие к плену, не «прощены». Прощение — вещь абсолютно конкретная. Как с узником: «помилование», которое не ведет к освобождению из тюрьмы, — никакое не помилование. Псалмы и пророки ждали дня, когда пророчества исполнятся, грехи будут прощены, а ГОСПОДЬ раз и навсегда покончит со злом, угнетавшим Его народ.

Для евреев, ждавших подлинного возвращения из плена, господствующей исторической и богословской темой была тема исхода. Исход праздновали ежегодно на Пасху. Он создавал классический еврейский метарассказ, в котором надежда на возвращение из плена имела смысл

и в категориях которого возвращение описывалось в ряде классических пророческих текстов^[2054]. Важность рассказа об исходе в историческом, политическом и богословском мировоззрении иудаизма Второго Храма трудно переоценить. Будем помнить: он звучал в мире, где большинство евреев надеялись, что он повторится и на сей раз решит проблему навсегда... Эти—то аллюзии Иисус и пробуждал своим последним великим пророческим и символическим актом.

Если начать отсюда, можно понять очень многое про мышление Иисуса.

(iii) Первая побочная сюжетная линия: мессианские бедствия

Как мы показали в *NTPG*, во времена Второго Храма некоторые евреи верили, что великое избавление осуществится через период огромного страдания^[2055]. Это рассказ в рассказе: апокалиптическая драма придет к завершению через время бедствий. Хотя так считали не все евреи, данная тема достаточно часто встречается, чтобы мы могли включить ее в анализ (мы находим ее, например, у кумранитов, движение которых имело ряд аналогий с движением Иисуса).

Нам легче будет оценить значение этой сюжетной линии в рассказе о новом исходе, плене и восстановлении, если мы вспомним некоторые мысли Альберта Швейцера. Швейцер рассматривал ожидание «мессианских бедствий» в период Второго Храма как важный ключ к пониманию Иисусом исторического момента и своей в нем роли. Для него основная идея — Испытание (*peirasmos*).

Чтобы понять решимость Иисуса пострадать, необходимо сначала уяснить себе: тайна этого страдания входит в тайну Царства Божьего, ибо Царство не может прийти, пока не произошло *peirasmos*... Новшество же состоит в том, как именно понималось страдание. Для Иисуса скорбь была связана с историческим событием: он пойдет в Иерусалим, чтобы принять там смерть от рук властей... В тайне его страстей, которые Иисус открывает ученикам в Кесарии Филипповой, домессианская скорбь для других людей отменяется и упраздняется. Она сосредотачивается на нем одном... Вот к какому новому убеждению он пришел — пострадать ради других... чтобы наступило Царство^[2056].

Эта идея, подобно многим другим идеям Швейцера, шла вразрез с богословской модой начала XX века, а потому ее не только почти не восприняли, но и практически не обсуждали. Однако здоровое зерно в ней есть, хотя без серьезных корректив и не обойтись (например, с учетом прогресса в понимании еврейской апокалиптики).

Позволю себе небольшое отступление. Конечно, осторожный западный ученый едва ли сознательно подчинит свои действия схеме, представляющей собой своего рода сценарий. (Хотя... Если посмотреть, как иные из них планируют карьеру, эта мысль кажется не столь уж неправдоподобной.) В конце концов, западные ученые верят не только в свободу самостоятельных исследований. Им нравится быть зрителями, наблюдателями, а не участниками. И здесь опять возникает опасность анахронизма: Иисус как великий учитель истин, оторванных от жизни. Лишь погружаясь в историю I века, мы можем выйти из тюрьмы нашей собственной культуры. Швейцеру удалось приоткрыть тюремную дверь. Теперь эту дверь

надо пытаться открыть дальше, чтобы история и богословие смогли, наконец, вырваться из тисков анахронизма, замаскированного под скептицизм с его кажущейся утонченностью. Только если мы последуем за фактами I века туда, куда они ведут, наш разговор об «Иисусе» будет оправдан, будь то в истории или в богословии.

В данный момент я хочу сказать лишь следующее. В I веке еврей, думающий и считающий себя участником долгожданной драмы Царства ГОСПОДНЕГО, вполне мог предположить, что Царство наступит через великое страдание. Вскоре мы применим это к Иисусу, а пока рассмотрим вторую побочную сюжетную линию. Она также входит в метарассказ о новом исходе и великом возвращении из плена. И она еще острее ставит вопрос о мессианских бедствиях.

(iv) Вторая побочная сюжетная линия: индивидуальное страдание

В текстах Второго Храма убежденность в том, что страдание — вероятная или даже необходимая часть ГОСПОДНЕГО плана, не оставалась на сугубо общем уровне. Можно назвать несколько конкретных категорий людей, которых могли ожидать страдания от рук нечестивцев/язычников. Такое страдание можно интерпретировать в свете обрисованной нами эсхатологической картины. Оно далеко не случайно и составляет одну из важнейших граней страдания Израиля. Судя по некоторым намекам, иногда его включали в сценарий Освобождения.

Одна из наиболее очевидных категорий страдающих личностей в Израиле — пророки. Самое очевидное свидетельство тому содержится в Новом Завете, где приводится соответствующая пословица^[2057]. Однако корни этой идеи уходят в библейскую традицию^[2058], и она отражена в текстах вроде «Мученичества Исаяи». При жизни Иисуса величайшим пророком был Иоанн Креститель. Судьба Крестителя должна была произвести неизгладимое впечатление на всякого, кто счел бы его своим предтечей^[2059]. Бесстрашный пророк, гонимый и убитый еврейскими властями, которым он возвещал слово ГОСПОДА, был моделью отнюдь не чуждой самопониманию пророка из Назарета.

К этому довольно близок важный отрывок из Премудрости Соломона. Здесь нечестивцы замышляют зло из чувства пустоты собственной жизни. В частности, они собираются убить праведника, обличившего их злые пути.

Устроим ковы праведнику,
ибо он в тягость нам и противится делам нашим,
укоряет нас в грехах против Закона...
объявляет себя имеющим знание о Боге
и называет себя сыном [или «рабом»] Господа...
он считает нас мерзостью
и удаляется от путей наших, как от нечистот;
ублажает кончину праведных
и тщеславно называет отцом своим Бога.
Увидим, истинны ли слова его,
и испытаем, какой будет исход его;
ибо, если этот праведник есть сын Божий, то Бог защитит его
и избавит его от руки врагов.

Испытаем его оскорблением и мучением,
дабы узнать смирение его
и видеть незлобие его.
Осудим его на бесчестную смерть,
ибо, по словам его, о нем попечение будет^[2060].

Автор комментирует: когда это произойдет, Бог Израилев будет держать души праведных в своей руке, «в мире», хотя и незримыми людскому оку. Потом, в урочный час, он воскресит их из мертвых и поставит владычествовать над миром^[2061]. Безбожники же получают по заслугам^[2062]. Далее автор еще раз останавливается на страдании праведников от рук нечестивцев, описывает блаженство, вознаграждающее праведников, и предупреждает царей земли: больше всего им следует искать именно Премудрости^[2063].

Как отмечали некоторые экзегеты, в рассказе об участии праведников, по-видимому, использованы главы 52 и 53 из Книги Исаяи (о «страдающем рабе»), а описание суда над нечестивцами восходит к отрывкам вроде Исаяи 14 (странная фигура, чья богоборческая гордыня ведет к краху) и Псалма 2 (давидический царь, изгоняющий врагов)^[2064]. Есть веские основания считать: вышеуказанный отрывок из Премудрости Соломона опирается на экзегетическую традицию, независимо использованную в Первой книге Еноха и других текстах времен Второго Храма^[2065]. Ценность его для наших нынешних целей состоит в том, что он проливает свет на тему, которая, возможно, была известна не только читателям какого-то одного текста.

Наше предположение укрепляют кумранские тексты. Они часто говорят о страданиях Учителя праведности. Возьмем, например, Комментарий на Книгу Аввакума:

[Аввакум 1:13.] Имеются в виду дом Авессалома и люди их общины, которые молчали, когда наказывали Учителя праведности и не помогли ему против Человека Лжи...^[2066]

[Аввакум 2:15.] Имеется в виду Нечестивый священник, который преследовал Учителя праведности, чтобы поглотить его в гневе пыла своего, в доме его изгнания, и во время праздника покоя, дня всепрощения...^[2067]

Однако страдает и вся община, обретая тем самым путь к вечному спасению:

[Аввакум 2:46.] Толкование этого: (это относится) к исполняющим Закон в доме Иуды, которых Бог спасет от Дома суда за их страдания и веру в Учителя праведности^[2068].

Сыны Света и жребий Тьмы будут биться ради могущества Божьего, среди рева огромного множества и крика богов и людей, в день бедствия. Это будет время страдания для всего народа, избавленного Богом. Из всех их страданий не будет ни одного подобного этому, от его спешки до осуществления вечного избавления^[2069].

Вряд ли кто-то из кумранитов верил в страдающего Мессию. Однако можно констатировать: бытовало широкое убеждение в том, что страдания секты в целом и одного из ее основателей, в частности, указывают на грядущее избавление. Возможно, с точки зрения кумранитов, избавление отчасти и приходит через страдания^[2070]. Иногда эти идеи выражались в категориях искупления:

В Совете общины да будет двенадцать мужей и три Священника... Они стойко и кротко будут хранить веру в Земле и искупят грех соблюдением справедливости и претерпевая скорби бедствия...^[2071]

Итак, кумранские тексты помогают понять, как в период Второго Храма евреи могли смотреть на невинное или праведное страдание. Еще в большей степени это верно по отношению к рассказам о мучениках, особенно времен Маккавеев^[2072]. Для нас сейчас важен не столько реальный ход событий, сколько то, какие рассказы о мученичестве слагались впоследствии. Отметим: Маккавеи ежегодно поминались во время большого праздника Хануки. Поэтому этот рассказ был хорошо известен. По-видимому, некоторые символические действия и объясняющие загадки Иисуса содержат аллюзию на историю Маккавеев^[2073]. Согласно Второй книге Маккавейской, страдания мучеников решают проблему грехов нации сейчас, чтобы Израиль обрел милость в будущем, тогда как грехи других народов все умножаются, доколе эти народы не будут, наконец, судимы^[2074]. Таким образом, мученики радостно шли на страдания и смерть, веря, что в будущем они воскреснут к новой жизни^[2075]. Они верили: их страдания проложат путь от нынешнего времени гнева к спасению; палачи же накапливают себе гнев Божий.

Братья наши, претерпев ныне краткое мучение, по завету Божию получили жизнь вечную, а ты [сирийский царь Антиох] по суду Божию понесешь праведное наказание за превозношение. Я же, как и братья мои, предаю и душу, и тело за отеческие законы, призывая Бога, чтобы Он скоро умилился над народом, и чтобы ты с муками и карами исповедал, что Он един есть Бог, и чтобы на мне и на братьях моих окончился гнев Всемогущего, праведно постигший весь род наш^[2076].

Или строки из книги, хронологически очень близкой к времени Иисуса:

Тебе ведомо, Боже, что, хотя я и мог себя спасти, я умираю в нестерпимых муках ради Закона. Будь же милостив к народу Твоему, и пусть нашего наказания будет достаточно для них. Сделай мою кровь их очищением, и возьми мою жизнь в обмен на их жизни^[2077].

Подражайте мне, братья! Не покидайте своих позиций в моей борьбе и не отрекайтесь от наших доблестных семейных уз. Ведите священную и благородную битву за религию. И справедливый Промысел предков наших умиловится над

нашим народом и отмстит проклятому тирану^[2078].

Эти люди, освященные ради Бога, почтены не только этой честью, но и тем, что, благодаря им, враги наши не правили народом нашим, тиран был наказан, а отчизна очищена: они сделались как бы выкупом за грех народа. И через кровь этих благочестивых и их смерть как искупительную жертву божественный Промысел сохранил Израиль, который претерпел прежде дурное обращение^[2079].

Теми, кто отдал тела в страдании ради религии, не только восхищались смертные, — они удостоились своей части в божественном наследии. Благодаря им народ обрел мир...^[2080]

В этих рассказах можно выделить три верования:

1) Судьба мучеников связана с судьбой всего народа;

2) В результате их страдания — средоточие страдания народа, продолжающее тему плена как наказания за грех, которая содержится у великих пророков (Иер, Иез, Ис 40 — 55, Дан), но теперь получает более четкий фокус;

3) Это страдание играет *искупительную* роль: мученики не только сами обретают небесное блаженство и/или воскресают, — они собирают на себя страдания народа, чем *освобождают* народ от них^[2081].

Судя по тому обстоятельству, что все названные элементы содержатся в различных отрывках, весь этот многогранный богословский (и политический) ход мысли был хорошо известен уже к моменту написания Четвертой книги Маккавейской (скорее всего, середина I века)^[2082].

Итак, анализ популярных представлений о пророках на основании Книги Премудрости Соломона, кумранских текстов и маккавейской литературы показывает: перед нами традиция, которая во времена Второго Храма была довольно распространенной и хорошо известной. Она утверждала: страдания и даже смерть некоторых евреев может быть частью Промысла ГОСПОДНЕГО относительно избавления Его народа от языческого гнета. Иными словами, благодаря этим страданиям народ мог избежать Божьего гнева, обрести прощение грехов и обновление Завета. На мой взгляд, уже одно это дает нам важные ключи к пониманию того, какие идеи могли формировать мировосприятие пророка и мессианского претендента в первой трети I века.

Однако откуда взялась такая традиция? Язык и частые библейские аллюзии подсказывают разные источники. Поскольку то, что мы находим в преданиях об Иисусе, иногда отражает сходные отрывки, имеет смысл рассмотреть ситуацию подробнее.

(v) «Согласно Писаниям»

Когда аллюзия не есть аллюзия? Эта проблема беспокоит многих новозаветников. Вопрос исторический (намекал ли, скажем, Павел на определенный текст, и если да, то зачем?) часто

переплетается с вопросами литературными (авторская интенция и прочее). О таких вещах, как бы сказал автор Послания к евреям, мы сейчас не можем говорить подробно. Весьма вероятно, что в период Второго Храма авторы делали аллюзии на очень многие библейские тексты, одним словом или одной фразой сознательно вызывая в воображении целые миры дискурса. Читатели XX века бдительны и наверняка неоднократно увидят аллюзии там, где их нет и в помине. Однако те наши современники, которые об этой опасности знают и предпочтут ограничиваться указанием на очевидные прямые цитаты, проглядят в важных текстах нечто важное. Иногда историку нужно напоминать, что история — не наука, а искусство^[2083]!

Сделав это неприятное вступление, попытаемся разобраться в библейских корнях интересующей нас традиции. Начнем с Книги Даниила. Независимо от того, когда зафиксированные там предания обрели окончательную форму, очевидно: во времена маккавейского кризиса они имели колоссальную важность, а в I веке усердно изучались как хартия для революционеров, продолжающих маккавейскую традицию священного восстания против языческого владычества^[2084]. Мы уже неоднократно видели пути прочтения начальных глав Даниила в I веке (особенно их интерпретацию в свете упования на приход Царства ГОСПОДА вместо языческой оккупации). Очевидно, что, например, в маккавейский период и позже рассказы об отроках в огненной печи или о Данииле во рву со львами воодушевляли гонимых евреев хранить верность отеческим законам, даже под угрозой пытки или смерти. В этом контексте мы снова находим тесную привязку судеб нации (и Храма!) к судьбе мучеников.

И поставлена будет им часть войска, которая осквернит святилище могущества и прекратит ежедневную жертву и поставит мерзость запустения. Поступающих нечестиво против Завета он привлечет к себе лестью; но люди, чтущие своего Бога, усилятся и будут действовать. И разумные из народа вразумят многих, хотя будут несколько времени страдать от меча и огня, от плена и грабежа... Пострадают некоторые и из разумных для испытания их, очищения и убеления к последнему времени...^[2085]

Многое из этого выглядит как источник вышерассмотренных тем (особенно в Книге Премудрости Соломона и Книгах Маккавейских). Вскоре эти темы повторяются:

И наступит время тяжкое, какого не бывало с тех пор, как существуют люди, до сего времени; но спасутся в это время из народа твоего все, которые найдены будут записанными в книге. И многие из спящих в прахе земли пробудятся, одни для жизни вечной, другие на вечное поругание и посрамление. И разумные будут сиять, как светила на тверди, и обратившие многих к правде — как звезды, во веки, навсегда... по совершенном низложении силы народа святого все это совершится... Многие очистятся, убелятся и переплавлены будут; нечестивые же будут поступать нечестиво...^[2086]

Народ и мученик, мудрость и нечестие, «апокалиптика» и Завет — эти темы сплетены в единый узор. Судьба Храма и его системы жертвоприношений тесно взаимосвязана с судьбой «разумных», которых, как и в Прем 2–6, убивают, но они будут оправданы. «Время тяжкое»

породит на свет время избавления и очищения.

Таким образом, Книга Даниила — явный источник для размышлений евреев I века о сплетении воедино судеб народа и мучеников. Однако откуда берет эти идеи сам Даниил? С одной стороны, идея очищения имеет отношение к левитскому кодексу жертвоприношений. В Дан 12, как и в 4 Макк 17, мы видим перенос на сферу человеческих страданий богословия, которое первоначально принадлежало миру Храма и культа:

Такие слова, как «искупление грехов», «кровь», «очищение», «выкуп», «умилостивление», резюмируют давние ветхозаветные традиции, например, левитские предписания относительно Дня Искупления (Лев 16; 17:11 и т. д.)... [\[2087\]](#)

С другой стороны, эти традиции выдают связь с размышлениями некоторых евреев Второго Храма об «акеде» — «связывании» Исаака Авраамом, описанном в Быт 22. Трудно сказать, насколько разработаны были в I веке эти размышления. Однако, поскольку Иисус к этой теме не обращался, для нас это не столь уж принципиально [\[2088\]](#).

Роль Псалтыри в формировании мировоззрения и чаяний иудаизма Второго Храма бесспорна. Псалмы воспевали во время молитв и богослужений (например, в Храме). Евреи, шедшие в Иерусалим, использовали псалмы паломников, а молящиеся на празднике — псалмы праздничные (скажем, на Пасху — «Халлель»). Как известно, Псалтырь обрела свою нынешнюю форму спустя много времени после исчезновения давидической монархии. Надежда же на обновленное Царство во многом поддерживалась именно через постоянное внимание к обетованию Давиду и его наследникам [\[2089\]](#). В этих рамках псалмы плача, составляющие значительную часть Книг I и II Псалтыри (Пс 1 — 40, 41 — 71), снова и снова говорят о страдании народа ГОСПОДНЕГО и его уповании, что ГОСПОДЬ его оправдает и избавит. Или такой интересный случай: выраженно давидический псалом (Пс 88) в середине превращается в псалом плача (Пс 88:1–37, 38–52). Любой человек, на мышление и духовность которого хоть отчасти повлияло регулярное использование псалмов и который жил в условиях языческой оккупации, без труда увязал бы темы этих песнопений со своей собственной ситуацией.

Как мы уже видели, на Иисуса, вполне возможно, сильно повлияла и еще одна книга — Книга Захарии (особенно Зах 9–14), содержащая таинственные намеки на необходимость страдания народа ГОСПОДНЕГО [\[2090\]](#). Автор обещает долгожданный приход истинного царя (9:9–10), обновление Завета и истинное возвращение из плена (9:11–12), разгром врагов Израиля и спасение истинного народа ГОСПОДНЕГО (9:13–17). А пока — Израиль подобен овце без пастыря (10:2); пастыри — то у него есть, но свои обязанности они не исполняют, за что и будут наказаны (10:3); это наказание — составная часть божественного Промысла о возвращении из плена (10:6–12). Бог велит пророку изображать пастуха и тем символизировать бесполезных пастырей, ныне правящих Израилем (11:4–17). Между Израилем и народами разгорится великая битва, в которой «дом Давида будет как Бог, как ангел ГОСПОДЕНЬ» во главе иерусалимлян (12:1–9; цитата из стиха 8). Будет великий плач о «том, которого пронзили» (12:10); «источник дому Давидову и жителям Иерусалима для омытия греха и нечистоты» (13:1); суд на пророков израильских (13:2–6); суд на пастыря Израиля, который будет поражен, и овцы рассеются (13:7). Далее — деталь, напоминающая Иезекииля: две трети народа вымрут, а остальные очистятся, чтобы воистину быть народом ГОСПОДНИМ (13:8–9). Книгу завершает великая драма, когда все народы соберутся воевать против Иерусалима; ГОСПОДЬ одержит великую победу и воцарится, совершив суд над народами и освятив Иерусалим (14:1–21).

В этой массе образов, сбивающей нас с толку, можно выделить несколько моментов. Основная тема отрывка, как и многих еврейских текстов того периода, — воцарение ГОСПОДА, избавление Израиля от угнетения и плена, суд над народами и нечестивыми лидерами в самом Израиле. Средоточие этих событий — Иерусалим и Храм; ключевую роль в них будет играть царский дом Давидов: царь въедет в Иерусалим (Зах 9) и будет как Бог во главе войска (Зах 12). Как бы ни соотносились между собой две части книги, данная тема хорошо согласуется с рассказом о Зоровавеле в Зах 1 — 8^[2091]. Сквозь всю книгу красной нитью проходит образ овец и пастуха. Пророк, явно опираясь на Иез 34, видит Израиль как стадо, а царя — как пастуха, который, в конечном счете, разделяет судьбу своего народа. Слова о пораженном пастыре цитируются в выражено мессианском контексте одной из рукописей кумранского Дамасского документа^[2092]. Фраза «воззрят на него, которого пронзили» (12:10) толкуется в мессианском ключе в одном позднем талмудическом тексте, где, возможно, соотносится с Бар-Кохбой^[2093]. Это дает нам слабые намеки относительно того, как евреи могли читать Захарию в интересующий нас период.

Обратимся теперь к Книге Иезекииля. Там мы находим отрывок, имеющий аналогию с отрывками только что описанными, а также с символическими актами и загадками — пророчествами Иисуса. Пророк символически изображает плен народа:

И ты, сын человеческий, возьми себе кирпич и положи его перед собою, и начертай на нем город Иерусалим; и устрой осаду против него, и сделай укрепление против него, и насыпь вал против него, и расположи стан против него, и расставь кругом против него стенобитные машины... Это будет знамением дому Израилеву.

Ты же ложись на левый бок твой и положи на него наказание дома Израилева: по числу дней, в которые будешь лежать на нем, ты будешь нести наказание их. Ибо Я определил тебе годы наказания их числом дней: триста девяносто дней ты будешь нести наказание дома Израилева. И когда исполнишь это, то вторично ложись уже на правый бок, и сорок дней неси на себе наказание дома Иудина, день за год, день за год Я определил тебе^[2094].

Несомненны переклички с левитской системой жертвоприношений, где жертвенное животное «несет» беззакония народа^[2095]. Опять — таки никакого христианского «богословия искупления»: только чувство, что призвание Иезекииля (сначала с помощью символа изобразить гибель Иерусалима, а потом понести на себе участь его жителей) поразительно напоминает евангельскую картину. Иисус совершает символические действия в Храме и на Тайной вечере и, с помощью загадок, объясняет и подчеркивает их смысл: он понесет на себе судьбу, которую возвестил для Храма.

Еще важнее пророчеств Даниила и Иезекииля как библейский контекст для рассказов о страдании и мученичестве в период Второго Храма пророчества Исая, особенно Ис 40 — 55 (и особенно — тексты о «Рабе ГОСПОДНЕМ»). Об этой теме очень много спорили, и к ней надо подходить с осторожностью. Относительно дохристианского/нехристианского еврейского прочтения данного знаменитого отрывка уместно заметить следующее^[2096]:

Первое. Образ «Раба» в Ис 52:13–53:12 или других «Песнях Раба» лишь совсем недавно был абстрагирован толкователями от вести Ис 40 — 55 в целом^[2097]. Если мы хотим понять, как смотрели на эти тексты евреи I века, одним из первых шагов будет понимание их контекста.

Контекст же содержит не отвлеченное богословие искупления, а пророчество, о котором мы уже говорили не раз: ГОСПОДЬ утешит и восстановит свой народ после плена, изольет гнев на язычников, державших его в плену, а также лично вернется на Сион, чтобы править как царь. Очень красноречив в данном отношении вступительный оракул Ис 40:1–11. Другой весьма показательный текст — Ис 52:7–12 («как прекрасны на горах...»). Он прямо переходит в четвертую песню раба. В главах 54 — 55, идущих после четвертой песни, выражается радость о восстановлении Израиля, обновлении Завета и прощении грехов, повлекших за собой плен. Глава 55 обращается ко всем с приглашением прийти и разделить это благословение. Иными словами, было бы совершенно неверно рассматривать образ «Раба» в отрыве от более широкого пророческого контекста, контекста Царства.

Второе. По мнению многих исследователей, отрывок Ис 40 — 55 оказал очень большое влияние на только что рассмотренные нами тексты периода Второго Храма, а также на более позднюю еврейскую литературу. Свидетельство тому мы обнаруживаем в маккавейских текстах^[2098]. В частности, Дан 11 — 12 — одна из самых ранних развернутых интерпретаций образа «раба» у Исайи: вполне возможно, мучеников своего времени автор рассматривал как, по крайней мере, частичное исполнение Ис 53^[2099]. Удивляться этому не приходится. Когда во времена Второго Храма евреи пытались осмыслить свое долгое и тяжелое страдание, у Исайи они могли найти великую надежду на возвращение из плена и наступление Царства. С этой точки зрения, современное им страдание праведников — часть Промысла ГОСПОДНЕГО.

Третье. По некоторым данным, среди евреев существовала интерпретация образа «Раба» в мессианском ключе. В Зах 3:8 «Отрасль» описан как «раб Мой»; и, видимо, аллюзии на Исайю присутствуют в мессианских отрывках Зах 12 — 13^[2100]. Также, судя по ряду особенностей двух свитков Исайи из Кумрана и переводам LXX, авторы этих свитков и переводов знали о возможности мессианского толкования^[2101]. Странная фигура «Сына человеческого» в 1 Ен — вероятно, образ, составленный по Дан 7 и Ис 53^[2102]. Хорошо известно, что таргум Исайи, датируемый некоторыми учеными I веком, отождествляет «Раба» из Ис 52:11 с Мессией^[2103]. Поэтому нет причин полагать, будто подобного рода мессианское понимание — персонализация более широкой отсылки к народу в целом — должно было стать для еврея I века неожиданностью^[2104].

Четвертое. Возможность этой мессианской интерпретации не означает, что сколько-нибудь существенная часть дохристианского иудаизма учила о *страдающем* (или, тем более, умирающем) Мессии. Это хорошо видно по таргуму Исайи. Отождествив Раба с Мессией, он относит последующие упоминания о страдании:

- к святилищу, оскверненному из-за грехов Израиля (53:5);
- к страданиям врагов Израиля от руки Мессии (53:7, 9, 11);
- к скорбям, через которые спасутся пленники, когда закончится языческое владычество над Израилем (52:14; 53:3–4, 8);
- (вариация на ту же тему) к страданию, через которое очистится праведный Остаток (53:10).

Лишь однажды появляется другая нота: слова «предал душу свою на смерть»^[2105] таргум 53:12, видимо, относит к Мессии. И вообще использование в дохристианском иудаизме отрывка Ис 40 — 55 (или отдельных его мест) не включало *всех* элементов, впоследствии сведенных воедино христианским богословием: Раб, Мессия, страдание *и* искупительное взятие на себя греха (ср. 2 Петр 2:21–25)^[2106]. Нельзя исключать, что в некоторых еврейских текстах мы

можем—таки найти связанную с Исайей идею взятия на себя греха. Однако это гораздо труднее доказать, чем мессианские смыслы^[2107]. В рассматриваемый нами период еврейская экзегеза делала основной упор на страдания Израиля в продолжающемся пленении. Да и первоначальное пророчество звучало именно в контексте плена и именно о нем говорило. Последующие же евреи, начиная со времен Даниила, считали себя вправе применять этот отрывок к своей ситуации.

Что это нам говорит о мире, в котором Иисус читал еврейские Писания и пришел к осознанию собственной миссии? Не существовало дохристианской веры в «Раба ГОСПОДНЕГО» (из Исайи), который, как Мессия, пострадает и умрет во искупление грехов Израиля или всего мира. Существовало нечто другое. Судя по десяткам текстов, многие евреи верили (во многом на основании Ис 40 — 55), что продолжающееся израильское страдание входит в Божий Промысел и что страданию этому суждено закончиться, после чего гнев Божий падет на языческие народы, угнетавшие Израиль, а также, возможно, и на евреев—отступников. Согласно тогдашнему распространенному убеждению, причина страданий израильтян — их грехи; за эти грехи они (или отдельные праведники) должны понести наказание; наказание же приблизит конец скорбей, очищение от греха и избавление от плена^[2108]. Иными словами, не в абстрактных спорах, но через нищету, плен, муки и мученичество выковалась вера: страдания Израиля не просто состояние, от которого ГОСПОДЬ его в свое время избавит, но и, парадоксальным образом, средство этого избавления.

(vi) Вывод: еврейский контекст Иисуса

Как мы уже показали, мир Иисуса структурировался вокруг глубоких символов и ярких ключевых рассказов. Рассмотренные только что тексты содержат символику и комплексный рассказ, где по—новому предстают символический акт на Тайной вечере, разъясняющие его таинственные загадки и истории, да и все последнее путешествие в Иерусалим. Я не хочу сказать, что Иисус просто взял набор популярных в тогдашнем иудаизме идей и применил их к себе. Нет, он подверг традицию переосмыслению. Переосмыслению, например, в вопросе о битве с врагами Израиля. Не следует полагать, будто перед нами стоит дилемма: либо Иисус во всем придерживался существовавших еврейских концепций, либо «в противовес иудаизму» предлагал нечто совсем от него отличное. На мой взгляд, в Евангелиях Иисус и утверждает важную иудаистскую традицию, и переосмысляет ее, ставя в ее центр свою Весть, свое призвание положить начало Царству. Именно этот подход представляется мне исторически точным.

Не существовало дохристианской еврейской версии того, что мы теперь называем «паулинистским богословием искупления». Вместо него мы находим многогранный и богатый рассказ о смысле нынешнего злого века и о его грядущем конце через страдания некоторых людей, воплощающих в себе истинный Израиль. Поэтому Иисус предлагал не абстрактное богословие искупления, а отождествлял себя со страданиями Израиля. Соответственно, перед нами и сходство, и различие. Иисусовы символика и рассказ имеют смысл только в этом еврейском мире и олицетворяют собой совершенно необычную и уникальную вариацию известной темы. Дела и слова Иисуса очень разнятся с тем, что говорили о нем и его казни ранние христиане; однако раннехристианское богословие искупления полностью объяснимо только как послепасхальное развитие допасхальных представлений самого Иисуса.

В методологическом плане мы, историки, оказываемся в уже знакомой нам ситуации. Чтобы перейти от еврейского мира к такому похожему и такому непохожему миру раннего

христианства, мы должны постулировать наличие среднего звена. И Евангелия нам об этом звене рассказывают.

7. Намерения Иисуса (4): странная победа

(i) Введение

Однако как точнее всего охарактеризовать это среднее звено? Как описать склад ума Иисуса после того, как он ощутил в себе столь необычное призвание? Как в допасхальном и глубоко еврейском контексте понять его предсказания о своих страданиях?

Вспомним вкратце нашу предыдущую аргументацию. Все служение Иисуса олицетворяли два его великих символических акта, из которых второй (Тайная вечеря) символизировал новый исход, обновление Завета, «прощение грехов», подлинное возвращение из плена. Свои символические действия Иисус сопровождал загадками, которые демонстрируют: он считал, что его судьба тесно переплетена с судьбой его народа. Нависшая над нацией катастрофа каким-то образом связана с его собственной смертью. Согласно целому ряду текстов, Иисус неоднократно говорил смущавшие слушателей слова: ему предстоит идти в Иерусалим и там умереть. Иногда создается впечатление, что эти предсказания имели основу в Писании. И если мы рассмотрим символический акт Иисуса с сопутствующими ему загадками и историями в контексте иудаизма Второго Храма, то увидим, что многое достаточно хорошо сходится, чтобы говорить о высокой степени исторической достоверности (особенно с учетом совершенно иного характера раннехристианского богословия искупления). Итак, почему умер Иисус? В конечном счете, потому, что считал это своим призванием.

Поэтому я солидарен со Швейцером, а не с Вреде и его последователями. Не разделяю я и точку зрения Моула [\[2109\]](#), попытавшегося выработать промежуточную позицию. Оказавшись перед выбором между последовательным скептицизмом и последовательной эсхатологией, я отдаю предпочтение последней. В своем мировоззрении Иисус исходил из того, что он живет в библейском Рассказе, который подходит к своей кульминации. Речь вовсе не о том, что Иисус выхватывал из Писания несколько текстов в обоснование нескольких абстрактных идей. Не был он и «эксцентриком» [\[2110\]](#). Он жил в рассказе о ГОСПОДЕ и Израиле — рассказе, подходившем к его цели. И он жил в мире, где человек вполне мог считать себя предназначенным взять на себя судьбу (плен) Израилев.

Итак, я утверждаю: историческое исследование раскрывает перед нами контекст, в котором еврей I века вполне мог уверовать, что ГОСПОДЬ будет действовать через искупительные страдания конкретного человека, сосредоточившего на себе страдания Израиля. Более того, еврей вполне мог придти к мысли, что *этот человек — он сам*. С моей точки зрения, именно так Иисус и рассуждал.

Мой выбор в сторону последовательной эсхатологии — не случайность и не предпочтение «скептицизму» «легковерия» [\[2111\]](#). Это научное, историческое суждение. Если вы пойдете путем скептицизма, то выбросите за борт массу материала, но и простоты не добьетесь, и многие факты останутся для вас загадкой. Напротив, если вы выберете путь эсхатологии, то у вас будет и большое количество материала, и простота, и понимание.

(ii) Предложение: эсхатология и крест

Разумеется, все это возможно только при верном понимании эсхатологии. Как я уже объяснял, конца света Иисус не ждал и не проповедовал. Он также не был воинствующим революционером. Он не предполагал в будущем восстановления Храма, будь то человеческим или сверхъестественным способом.

Вместо этого Иисус возвещал конец нынешнего злого века. Он призывал к вдвойне революционной революции. Он говорил о восстановлении народа ГОСПОДА на основе, которая не оставит будущей роли для Храма.

Моя гипотеза сводит эти три линии в одно целое. Иисус, в соответствии с внутренней логикой своих деятельности, рассказа и символов, рассказывал на новый лад о страданиях и плене народа ГОСПОДА и претворял этот новый рассказ в своей жизни, считая себя призванным (подобно Иезекиилю) символически пережить судьбу, возвещенную им (в символе и слове) для всего Иерусалима^[2112].

Иначе говоря, Иисус верил, что наступила кульминация израильской истории. Более того, кульминация израильского плена. Как мы показали в [главе 11](#), Иисус считал, что он берет на себя судьбу Израиля. Он — Мессия, который возьмет эту судьбу на себя и приведет ее к исполнению. Как пророк, — подобно Илие, Иеремии и Иезекиилю, — он торжественно возвестил суд на Израиль, Иерусалим и Храм. Пророки приходили, но их не слушали. Иисус приходит как последний в их ряду, и его собираются убить.

С точки зрения Иисуса, Бог на это отвечает не злом и не капризом. Пророки и Мессия пытались втолковать Израилю, что существует путь мира, путь спасения. Они предлагали надежду. Пророки предупреждали Израиль о последствиях компромисса с языческими культами, а Иисус — о последствиях компромисса с языческой политикой. По мнению Маккавеев, не лучше язычников — евреи, идущие на компромисс с Антиохом Епифаном. По мнению Иисуса, не лучше язычников — евреи, подражающие кесарю в «поигрывании мускулами» или даже *желающие победить кесаря его же оружием*. Взявший меч от меча и погибнет. Здесь мы видим двойную революционность Иисусова Рассказа. Она выделяет Иисуса из его еврейского богословского, эсхатологического и политического контекста, хотя понять его можно только в этом контексте. Его провозвестие о Царстве, подобно всем еврейским провозвестиям о Царстве, есть Весть единого истинного Бога, Бога Израилева, противостоящая языческой мощи, языческим богам и языческой политике. Однако, в отличие от других вестников Царства той поры (от Иуды Галилеянина до Симеона Бен-Косибы), Иисус возвещал: к Царству следует идти путем мира, любви и креста. Бороться с врагом его же оружием нельзя. Это непременно означает страшное поражение и в принципах, и на практике.

Иисус пришел к выводу: его задача и роль, его призвание как представителя Израиля — *проиграть* битву от лица Израиля.

- *Подобно Иеремии*, он предупредит город о предстоящей гибели, хотя его могут счесть предателем.
- *Подобно маккавейским мученикам*, о которых он вполне мог помнить, он противостанет тирану и понесет ответственность за это.
- *Подобно Учителю Праведности*, которого Иисус почти наверняка не имел в виду, он выступит против Нечестивого Священника, даже если никто его не поддержит.
- *Подобно истинному мудрецу*, он обличит нечестивых и предоставит им пожинать плоды собственного нечестия, веря, что грядущее Царство его оправдает.
- *Подобно тем молодым горячим головам*, что сорвали орла с Иродова Храма, он выступит против этого центрального символа иудаизма, — символа, который тронула порча^[2113]. И он испытает на себе гнев его стражей.

Иисус взял на себя глубоко еврейское призвание не только *критики* иудаизма и *оппозиции* иудаизму изнутри, но и *понесения на себе последствий* критики и оппозиции изнутри. Он верил, что так ГОСПОДЬ его оправдает. И это тоже глубоко еврейская вера.

Выделяются, однако, два принципиально новых элемента:

1) В отличие от предшественников по парадигме, Иисус возвещал и реализовывал программу, нацеленную не на националистическую победу над язычниками, а на превращение Израиль в свет миру (к чему тот и был призван). Он и в слове, и в деле выступал именно против той ревности современных ему преемников Маккавеев, что заставляла устраивать соблюдение Торы и укреплять фактические и символические барьеры между Израилем и язычниками. Иисус верил: Бог–Творец зовет Израиль существовать *для всего мира*. Поэтому и понимание Иисусом его смерти неизбежно отличалось от обычного понимания своей смерти мучениками (по мнению мучеников, своей смертью они приближают избавление Израиля из плена и осуждение других народов). Его символические действия указывали на обновление Израиля, разрушающее границы и табу, прорывающее мехи, заключающее в себе новый ряд символов. Видимо, и последний символический акт Иисуса был предназначен продолжить и завершить этот процесс;

2) Иисус понес «гнев» (в еврейской мысли «гнев» — враждебная военная акция), грядущий на Израиль не только за компромисс с язычеством, но и за *отвержение его пути к миру*. Подобно маккавейским мученикам, он пострадал за то, что считал языческой порчей в Израиле. Израиль ранее заигрывал с язычеством, это влекло за собой страдание, и мученики брали страдание на себя. Однако, в отличие от маккавейских мучеников, Иисус считал языческой порчей *само желание расправиться с язычеством*. Израиль стал очагом националистической революции; неизбежный результат — страдание, страдание от римских мечей, от рушащихся зданий и от крестов, стоящих возле стольного града. Иисус, представитель Израиля, пойдет и возьмет эту беду на себя. Как и во многих своих притчах, Иисус снова расскажет известный израильский рассказ на революционно новый лад, но сделает это не как краснобай, торговец афоризмами, а как царь, изгнанный за врата возлюбленного города.

Итак, на мой взгляд, существующие данные объясняет следующая гипотеза. Иисус верил, что Бог зовет его быть революционером ради прихода Царства. Израиль — в плену и страдает от угнетения язычниками, самый ужасный символ которого — римский крест. Иисус пойдет впереди своего народа, возьмет на себя судьбу, которую тот переживал уже около 500 лет от рук языческих империй и которую его современники столь безрассудно призывали на свою голову навсегда. Традиция мучеников намекала: для Израиля это путь от страданий к оправданию. Загадки Иисуса, связывающие его судьбу с судьбой его народа, наводили на мысль, что он обращается к этой традиции и собирается ее реализовать. Согласно традиции «мессианских скорбей», это страдание и оправдание — кульминационный, уникальный, неповторимый момент, когда израильская и мировая история выйдет из бедствий, когда наступит Царство ГОСПОДА и Его воля будет на земле, как и на небе. Судя по центральному символическому акту, с помощью которого Иисус объяснил значение своей приближающейся смерти, Иисус верил, что этот момент настал. Настало начало нового исхода, обновление Завета, прощение грехов и окончание плена. Для Израиля будет сделано то, что Израиль не может сделать сам для себя. И тогда призвание Израиля исполнится, — призвание быть служителем и светом миру.

(iii) Крест и Писания

С моей точки зрения, эта модель позволяет понять ссылки Иисуса на библейские

парадигмы, стоящие за преданиями о мучениках и «мессианских скорбях». Слишком долго наука вопрошала, словно в вакууме, считал ли себя Иисус «Рабом» и «Сыном человеческим», — будто он жил в мире, где роль играли лишь «идеи», а символы и реальные жизненные рассказы, политика, восстание, соблюдение Торы, храмовый культ были вторичны или не принципиальны. Не приходится удивляться, что споры ни к чему не привели: каждый толкует свое.

Картина меняется, как только мы начинаем читать весь исторический контекст *как* историю — переплетение деятельности, рассказа, символа и вопроса, составляющее реальную жизнь. Иисус, несомненно, хорошо знал Писания. Если кумранский Учитель Праведности давал своим последователям новую систему интерпретации, позволявшую им понять их ситуацию в свете Библии (и наоборот), нет причин, почему Иисус не мог делать нечто подобное. Ч. Г. Додд привел такое обоснование: очень раннее христианство фокусируется на определенных книгах и отрывках, интерпретируемых определенным способом; причем это содержится в настолько разных по характеру текстах, что за всеми индивидуальными направлениями раннего христианства можно угадать великий творческий ум^[2114]. Однако даже если аргумент Додда и имеет изъяны, наша аргументация делает практически несомненным, что Иисус думал и учил именно так.

Некоторые фокусные точки этой творческой экзегезы увидеть несложно. Здесь и Даниил (особенно Дан 7), и Захария (особенно Зах 9 — 14), и Псалмы (особенно некоторые), и Исайя 40 — 55 (особенно Ис 52:13–53:12). Эти тексты символическим и глубоко поэтическим языком говорят о плене и восстановлении, о страдании и оправдании, о воцарении ГОСПОДА над всем миром как исполнении пророческих обетовании. Они повествуют, что ГОСПОДЬ раз и навсегда победит зло, оправдает Свой народ, Своего раба, Мессию, после их страшного, но искупительного страдания. Независимо от того, сочетала ли уже «Книга притчей» Еноха Дан 7 и Ис 52–53^[2115], есть все причины полагать: Иисус их соединил, подмешав к этой смеси еще и Зах 9 — 14, а также некоторые псалмы, — не как изолированные или абстрактные тексты–доказательства, а как кульминационные слова о кульминационном моменте в промысле ГОСПОДА об искуплении. Каждый из этих отрывков говорит о приходе Царства^[2116]. Каждый из них — о полной победе над силами зла^[2117]. Каждый из них — об оправдании Израиля и/или представителя Израиля. Каждый из них, вопреки расхожему мнению, в I веке могли относить к мессианской фигуре или мессианским фигурам^[2118]. Поскольку мы выше уже показали, что все это входило в число основных элементов Иисусовой Вести о Царстве, резонно заключить: Иисус вполне мог свободно использовать эти отрывки, в любом случае стоявшие в тени за маккавейскими и другими традициями, формировавшими его более непосредственный контекст.

Но какое именно толкование этих четырех важных текстов Писания позвало Иисуса в верхнюю горницу, в сад и на крест?

Я уже подробно доказывал, что Книга Даниила — тематическая для призвания Иисуса. По его мнению, она повествует о великой кульминации — победе ГОСПОДА над четвертой мировой империей и оправдании Им Своего страдающего народа. Свое представление о злой империи Иисус спроецировал на современный ему иерусалимский режим, отождествив себя и свое движение с народом, который будет оправдан. Отсюда его мессианское самопонимание. Может быть, здесь же следует искать и истоки его представления о том, что он должен претерпеть искупительное страдание?

В пользу такой точки зрения есть аргументы^[2119]:

- Общий контекст Книги Даниила, где одна из главных тем — страдания народа ГОСПОДА

от рук язычников;

- Исторический контекст (от Маккавеев до Иисуса), где страданию мучеников придавалось огромное значение.

Можно предположить: «Сын человеческий» из Дан 7, который достигает прославления после того, как на него «идет войной» четвертый зверь, — фигура страдающая. Однако здесь необходима осторожность. В 7-й главе ничто на страдания не указывает, и ни из чего в книге в целом (за возможным исключением 11:31–35 и 12:1–3) не видно, что страдания мучеников будут искупительными. Желание доказать, что Дан 7 сам по себе лег в основу образа Страдальца–Искупителя, а остальные тексты (где эти темы просто бросаются в глаза!) здесь большой роли не играли, заставляет вспомнить еще раз метафору Швейцера: это попытки носить воду в сад издалека в дырявом ведре, когда рядом течет ручей. Однако не приходится сомневаться: Книга Даниила в целом глубоко повлияла на апокалиптические чаяния и мессианскую надежду. Она обещала истинному Израилю, что его бедствия сменятся оправданием. И эти идеи во многом сформировали понимание Иисусом своего призвания.

Важное значение имела и Книга Захарии^[2120]. Как мы уже показали, иногда Иисус применял образ пастыря к себе^[2121]. Захария давал контекст, в котором страдания овец были связаны со страданиями (царского) пастыря. Некоторые рассмотренные нами загадки Иисуса, стоящие в одном ряду с символическим актом Иисуса на Тайной вечере, как раз и соотносят страдания Израиля со страданиями Мессии. В этом контексте ссылка Иисуса на Зах 13:7 («поражу пастыря, и рассеются овцы стада») ^[2122] — не хитроумная поздняя вставка христианских толкователей, а указание на ход мыслей самого Иисуса. В пользу этого говорят не какие-то отдельно взятые высказывания, но символические действия:

- Зах 9: царь, через которого происходит возвращение из плена и обновление Завета, въезжает в Иерусалим на осле;
- Зах 14: явление ГОСПОДА и Его Царства. Храм очищается от торговцев.

Очевидно, что Иисус эти тексты знал и считал их чрезвычайно важными для своего призвания — на уровне программы, а не просто идей^[2123]. Причем на сей раз мы находим связь темы страданий не просто с Израилем в целом, но и с пастухом (Мессией), в частности.

Как мы уже показывали, о страданиях и Царстве говорят и Псалмы. Вспомним обращение Иисуса к паломническому Псалму 117 («камень, который отвергли строители») и царскому Псалму 109 («сказал ГОСПОДЬ моему Господу»)! Не нужно быть профессиональным психологом, чтобы предположить: Псалмы сыграли немалую роль в осознании Иисусом собственного призвания, особенно в том, что касалось странного паломнического/царского пути в Иерусалим и совершенных в Иерусалиме деяний. Согласно Матфею и Марку, одними из последних слов Иисуса, сказанными им при жизни, были строки из псалма плача: «Боже мой! Боже мой! Для чего Ты меня оставил?»^[2124]. Как известно, об этом много спорили и на богословском, и на гомилетическом уровне. Для нас же здесь существенно то, что этот псалом (не говоря уже о Псалтыри в целом!) превосходно сочетается с нашим описанием склада ума, целей и верований Иисуса. В некотором смысле это противоположность Псалму 88 (царский псалом, переходящий в плач). Псалом 21 переходит от позора и отчаяния к утверждению надежды и наступления Царства ГОСПОДА.

Боже мой! Боже мой!
Для чего Ты оставил меня? Далеки от спасения моего слова вопля моего.
Боже мой! Я вопию днем, — и Ты не внемлешь мне,
ночью — и нет мне успокоения...
Буду возвещать имя Твое братьям моим,
посреди собрания восхвалять Тебя.
Боящиеся ГОСПОДА! Восхвалите Его.
Все семя Иакова! Прославь Его.
Да благоговеет пред Ним все семя Израиля!
Ибо Он не презрел и не пренебрег скорби страждущего,
не скрыл от меня лица Своего,
но услышал, когда я воззвал к Нему...
Да едят бедные и насыщаются;
да восхвалят ГОСПОДА ищущие Его;
да живут сердца ваши во веки!
Вспомнят и обратятся к ГОСПОДУ все концы земли,
и поклонятся пред Тобою все племена язычников.
Ибо ГОСПОДНЕ есть царство,
и Он — владыка над народами.
Преклонятся пред Ним все спящие в земле;
склонятся пред Ним все нисходящие в прах,
и я буду жить для Него.
Потомство мое будет служить Ему;
будущим поколениям поведают о ГОСПОДЕ;
будут возвещать Его избавление людям, которые родятся,
говоря, что Он соделал это [\[2125\]](#).

В свете нашей реконструкции служения и склада ума Иисуса эта комбинация тем выглядит примечательной. «ГОСПОДНЕ есть царство», — восклицает псалмопевец, прошедший от страшной оставленности (стихи 1–21) к оправданию, восстановлению и воскрешению (стихи 22 — 31). Как и в Книге Даниила, страдание прямо не названо искупительным, однако оно — часть таинственного процесса, через который наступает Царство. С исторической точки зрения, нет причин сомневаться, что Иисус вполне мог иметь в виду Псалом 21 (среди многих других) и что во время мук распятия он действительно произнес эти слова [\[2126\]](#).

Итак, Книги Даниила, Захарии и Псалмов внесли свой вклад в различные элементы Иисусова склада ума и понимания им собственного призвания. Царство придет черед страдания праведника, истинный царь разделит страдания народа. Однако об *искупительном* характере страдания прямо не сказано; мы угадываем лишь намеки на это, если принимаем во внимание весь контекст книг, литературный и исторический. Учет контекста — операция необходимая. Необходимость его подсказана более поздним использованием подобных текстов в литературе о мучениках и еще более поздним — в раввинистической литературе. Однако, как мы уже видели, есть одна книга, которая не намеками, а прямо и ясно сводит воедино все рассматриваемые нами темы — страдание Израиля от рук язычников, последующее оправдание и возвращение из плена Израиля при воцарении ГОСПОДА, явление мессианской фигуры, *страдание* мессианской фигуры. Сюда она добавляет камень, регулярно пренебрегаемый строителями, но

имеющий все шансы оказаться краеугольным, — утверждение, что страдание мессианской фигуры есть причина искупления Израиля. Я говорю, конечно, об Исае 40 — 55^[2127].

Мы начинаем на твердой почве. Как мы уже видели, Ис 52:7–12 — отрывок для всего служения Иисуса тематический. Адресованное Сиону благовестие пророка-вестника, возвещающего, что Бог победил Вавилон и положит конец плену, — резюме всей деятельности Иисуса. Можно спросить: как лее должна была исполниться весть Ис 52:7–12? Согласно толкованию Иисуса, пророчество содержало ясный ответ. Ис 53:1 утверждает: сила ГОСПОДА, собирающегося избавить Израиль из плена и победить зло, откроется в служении Раба ГОСПОДНЕГО.

Как мы уже видели, евреи Второго Храма могли усматривать в Ис 42–53 упоминание о Мессии. Это и неудивительно, если мы сопоставим образ Раба в 42:1–9 с мессианскими образами в Ис 9:6–7 и 11:1–10. Один кумранский текст считает мессианской фигурой самого «вестника» из Исайи^[2128]. Весь отрывок явно говорит о страдании народа ГОСПОДНЕГО от рук язычников и предлагает надежду, что, по любви и верности ГОСПОДА, израильтяне будут прощены и освобождены из плена. Экзегеты часто указывают на внутреннюю динамику текста: речь идет то о самом Израиле как рабе, то об отдельной от него фигуре Раба^[2129]. Это создает контекст, в который прекрасно вписываются темы Иисусова служения. В итоге складывается следующая картина:

1) Иисус возвещает Царство ГОСПОДА и полагает ему начало словами и делами, которые четко соответствуют вести Исайи 40 — 55 в целом;

2) Программа Царства, описанная в Исае 40–55, реализуется через деятельность Раба, особенно его искупительное страдание;

3) Иисус совершает символические акты. Эти акты намекают: он собирается реализовать свою программу Царства через взятие на себя страдания Израилева. Его слова подтверждают намек;

4) Одно из релевантных высказываний содержит прямую ссылку на Исайю 53. В других случаях можно усмотреть косвенные аллюзии на этот текст^[2130];

5) Поэтому весьма вероятно, что в дополнение к нескольким прочим библейским отрывкам, повлиявшим на Иисуса, Исайя 53 (в его литературном и историческом контексте) сыграл определяющую роль;

6) Таким образом, Иисус не просто хотел взять на себя страдания Израиля: для него это было ключевым актом в Божественном промысле об искуплении Израиля и мира.

Эта аргументация сильная и конкретная. Я не говорю, что Иисус считал себя «Рабом ГОСПОДНИМ», словно евреи Второго Храма, предвосхищая современную библейскую критику, отделяли «Песни Раба» от остального Исайи 40 — 55, или словно Иисус, вырвав несколько мест из контекста, создал эту «роль» для себя. Я также не говорю, что модель Исайи доминировала в ощущении Иисусом собственного призвания. Нет, она — лишь часть целого, хотя и по-своему уникальная. Перед Каиафой Иисус на Исайю 53 не ссылался. Обстановка суда требовала ссылку на суд в Данииеле 7, а вопрос о Храме — утверждения о мессианском воцарении. Ни то, ни другое не было смягчено словами о кротком страдании. Иисус не говорил об этом прямо, и наставляя смущенных учеников. Если бы они его поняли, то в Иерусалим бы за ним не пошли. Он говорил об этом своими действиями, особенно действиями на Тайной вечере и своей готовностью отправиться прямо в средоточие бури — туда, где «мессианские скорби» достигают предельной силы, где испытание (*peirasmós*) станет страшнее всего. Здесь же и его готовность понести на себе тяжесть плена Израилева, погибнув мессианской смертью вне стен Иерусалима... Об этом Иисус почти не говорит прямо, мы можем лишь улавливать намеки в его

действиях и сопровождающих их словах. Сын человеческий должен, как написано, пострадать и подвергнуться унижению; он пришел отдать свою жизнь как выкуп за многих; это моя кровь Завета, за вас и за многих проливаемая во оставление грехов (иными словами, ради конца плена); он был причтен к злодеям. Не то, чтобы мы сначала предположили «влияние на Иисуса фигуры Раба», а потом стали искать отрывки, которые «могут поддерживать эту мысль» [\[2131\]](#). Мы действуем иначе. Мы пытаемся осмыслить Иисусову Весть о Царстве в свете нескольких главных ветхозаветных тем и приходим к выводу: с учетом всей картины, глупо отрицать факт аллюзии на Исайю 40 — 55 вообще и 52:13–53:12, в частности.

Итак, моя гипотеза: Исайя 40 — 55 — тематический для Иисусовой Вести о Царстве текст. Иисус не проповедовал абстрактные и вечные богословские истины. Не проповедовал он и абстрактное богословие искупления. Его служение предельно конкретно связано с современной ему исторической ситуацией. Оно — реализация обетования ГОСПОДА победить зло и спасти Свой народ из плена (то есть простить его грехи). В данном контексте аллюзии на Исайю 53 — не *основа* некой теории о понимании Иисусом своей смерти. Скорее, они — знаки призвания, о котором он не говорил прямо. Призвания стать «вестником» из Исайи 40:9 и 52:7, «Рабом», представляющим Израиль, который был призван светить миру, но призванию своему не соответствовал. Единственный способ без искажений поведать о таком призвании — рассказ, символ и деятельность. Рассказ, символ и деятельность сходятся в Храме, на Тайной вечере и, наконец, на холме вне городских врат. Прочтение Иисусом Исайи 53 принадлежит не к истории идей, а к истории призваний, программ, действий и страданий. Свои же призвание, программу, действия и страдания Иисус считал мессианскими.

(iv) Мессианская задача

Как я показал в главе 11, мессианского претендента ждали две задачи — восстановить Храм и победить в битве врагов Израиля. Согласно моей гипотезе, Иисус считал, что предстоящая ему смерть исполнит обе задачи, хотя и совершенно иным способом, чем предполагалось в популярных чаяниях.

Как мы уже говорили, с точки зрения Ньюзнера, акция в Храме и Тайная вечеря объясняют друг друга [\[2132\]](#). Я согласен, но оспариваю его выводы. Он считает Тайную вечерю заменой храмового культа. Однако вспомним наш анализ символов Тайной вечери в свете загадок и рассказов Иисуса, а также его прямых предупреждений и библейских аллюзий. Символы указывали не на себя, а на грядущее событие — смерть Иисуса.

Что же говорит параллелизм между акцией в Храме и Тайной вечерей о понимании Иисусом собственной смерти? По всей видимости, картина такова: Иисус считал, что его смерть достигнет того, что обычно достигалось в Храме и через Храм. Иными словами, Иисус видел в ней жертвенную функцию [\[2133\]](#). Этому не следует особенно удивляться. И не надо выводить отсюда, что тексты с таким смыслом — поздняя христианская интерполяция.

- В этом направлении указывают не тексты–доказательства, а действия и события, имеющие все шансы оказаться исторически достоверными.

- Как мы уже показали, Иисус неоднократно действовал в обход храмовой системы, предлагая всем прощение там, где они находились [\[2134\]](#).

- Как мы уже показали, считалось, что маккавейские мученики в каком–то смысле отдали свою жизнь как жертву, через которую Израиль может очиститься [\[2135\]](#).

- В Исайе 53 есть странная фраза, которую в I веке, несомненно, относили к жертве (что бы

она ни значила в первоначальном контексте):

Когда же ты сделаешь его жизнь жертвой повинности,
он узрит потомство и продлит свои дни;
и воля ГОСПОДНЯ благоуспешно будет исполняться рукою его [\[2136\]](#).

Поэтому не будет натяжкой предположить, что Иисус рассматривал свою грядущую смерть в категориях жертвенного культа. Однако эта жертва уникальна. Для ключевой метафоры в своем символе он избрал не День Искупления, а Пасху — уникальный момент свободы в израильском прошлом, который теперь транслируется в уникальный момент, от которого берет отсчет израильское будущее. Своим последним великим символическим актом Иисус намекал: он, Мессия, положит начало реальности, которая займет место Храма. Таким образом, он рассматривал свою приближающуюся смерть как одну из ключевых частей своей мессианской задачи.

Другая часть — битва. Как мы показали в [главе 10](#), Иисус переосмыслил свою битву как битву против подлинного врага — сатаны, обвинителя. Он отверг битву, которую ждали от Мессии его современники и которую стремились начать некоторые тогдашние мессианские претенденты. Вместо этого Иисус противостоял силам тьмы, стоящим за зримыми оку силами (римскими и еврейскими), сплотившимися против него.

На одном уровне, он вел эту битву на протяжении всего своего служения, например, когда изгонял бесов и исцелял: «Сию же женщину, которую связал сатана...», «если же я перстом Божиим изгоняю бесов, то, конечно, достигло до вас Царство Божие». На другом уровне, он вел эту битву, споря с оппонентами, которые упорно настаивали на своем видении национальной безопасности, национальных символов и национальной надежды. Он вел ее, предлагая новый способ быть Израилем — светя миру. Однако на фундаментальном уровне биться приходилось в двух точках.

Первое. Иисус верил, что борется с сатаной, когда столкнулся с Каиафой как обвинителем («Теперь — ваше время и власть тьмы», — сказал он в саду, когда рабы первосвященника пришли его арестовывать [\[2137\]](#)). Вспомним Учителя Праведности. Наверняка тот считал, что в лице Нечестивого Священника ему противостоит своего рода воплощенное зло. Нет причин сомневаться, что сходным образом мог думать и Иисус о современном ему первосвященнике. Как мы уже видели, он рассматривал весь Иерусалим со всеми его компромиссами как новую обитель сатаны. Его ответ Каиафе, в числе прочего, мог означать: он перед Каиафой — как Давид перед Голиафом, как Даниилов «Сын человеческий» перед «четвертым зверем». Неудивительно, что Каиафа разодрал на себе одежды.

Второе. Судя по нашим сведениям об Иисусе, он считал себя призванным вести и подлинную мессианскую битву с Римом — врагом, с которым приходилось столкнуться любому мессианскому претенденту, действовавшему в пределах ста лет до или после Иисуса. Языческие орды, с их кощунственными для евреев верованиями и нечестивыми обычаями, многими считались сынами тьмы. Однако Иисус верил, что должен сразиться с самой тьмой, а не просто с ее потомством. Отсюда Гефсимания, миг предельного искушения. Ведь у него была возможность скрыться и организовать закрытое контрхрамовое движение, наподобие ессейского. Он мог попросить Бога о двенадцати легионов ангелов или даже их земном эквиваленте, — в конце концов, в Иерусалиме многие были готовы его поддержать. Трудно себе

представить, что сцена в Гефсимании, где Иисус переживает слабость, страх и, видимо, муки сомнений, — поздняя христианская выдумка. Она наверняка достоверна. В конце концов, на крестах кончали жизнь мессии неудавшиеся! Иисус должен был считаться с серьезной возможностью того, что он пребывает в полной иллюзии.

Однако он уже сам раньше определил условия битвы^[2138]. «Сберегший душу свою потеряет ее, а потерявший душу свою сбережет ее». Это таинственное и парадоксальное высказывание — вызов, который он ранее бросал ученикам. Теперь ему самому нужно было прожить эту мудрость, — прожить, пройдя через смерть. Некогда он учил: Израиль должен быть солью земли, светом миру, подставляя другую щеку и проходя лишнее поприще. Теперь он сам подставит тело под римские бичи и пройдет вынужденный путь с ношей, которую дадут ему солдаты. Вопреки всем аллюзиям на маккавейских мучеников, присутствующим в этом событии, он, видимо, не отвечал своим языческим палачам освященным временем способом. Он не клял их и не грозил им. Он страдал молча или со словами прощения. Это поразительная новая черта в традиции мученичества. Ее распространенность в раннем христианстве необъяснима, если у ее истоков не лежит поведение Иисуса^[2139]. Первые христиане переняли ее у Иисуса как нечто очень важное. Все его служение пронизывает сострадание к людям, к нищим, к овцам без пастыря. На вопрос о величайшей заповеди в Законе он отвечает словами о любви к Богу и ближнему. В Писаниях мало говорится о любви Мессии к своему народу, но для Иисуса она была приоритетом, не как абстрактная идея, но как реальность. Истоки этой темы мы рассмотрим в следующей главе, но и сейчас о ней нельзя не вспомнить. Первые христиане считали Крест Иисуса решающей победой над злом. Но они считали его также кульминацией служения, которое отличала деятельная, открытая и исцеляющая любовь. Здесь так легко уйти в сентиментальном или пиетистском направлении, что историк может вообще постесняться об этом говорить. Однако теперь, когда у нас в руках все исторические факты, без этого не обойтись. Бен Мейер:

Почему, в конце концов, Иисус сделал то, что сделал? Почему он включил в свою миссию собственную смерть, почему пошел на смерть?

Возможных абстрактных ответов не счесть... Однако в традиции, вызванной Иисусом к бытию, мы находим такой ответ на вопрос о том, что заставило его пойти на смерть: он «возлюбил меня и предал себя за меня»... «возлюбил своих, которые были в мире, возлюбил их до конца»... Если есть соответствие между словом (Мк 12:28–34пар.) и делом (Гал 2:20; Еф 5:2; Ин 13:1; Откр 1:5), то мы нашли ответ^[2140].

Итак, Иисус, видимо, верил: победа в подлинной мессианской битве состоит в смерти от рук римлян — смерти мятежника за мятежников. Это — кульминация нового способа быть Израилем, к которому он без особого успеха призывал соотечественников. И она неизбежна, коль скоро он связал свою судьбу с судьбой народа. Ранее он возвестил суд (гнев Рима!) на народ и Храм за то, что они не светят миру и не идут путем мира. Такая кара полностью оправдана: она является неизбежным следствием желания Израиля пойти на конфронтацию с Римом. Однако путь мученика — взять на себя страдание, нависшее над всем народом. Путь царского пастыря — разделить страдания овец. Путь Раба — взять на себя плен всего народа. Как мессианский претендент, Иисус отождествил себя с Израилем, поэтому он пойдет впереди его и понесет, реально и символически, участь, которую он возвестил народу, городу и Храму. Он раз и навсегда исполнит то, что ранее предвосхищали его небольшие акты в течение всего его

служения, когда он отождествлял себя с нищими и грешниками, прикасался к прокаженным, трупам и другим источникам нечистоты. «Он зашел к грешному человеку» (Лк 19:7) превращается в «он вышел умереть с мятежниками».

Наконец, когда больше нет риска непонимания, он может полностью отождествить себя с национальными идеалами своего народа. Он не может проповедовать национальную надежду Израиля, но он может за нее умереть. [\[2141\]](#)

Поэтому

Иисус идет на смерть от рук римского судьи по обвинению, в котором он был не повинен, а его обвинители, как показали события, наоборот, виновны. И так, не только в богословской истине, но и в историческом факте, один понес грехи многих... [\[2142\]](#)

Иисус представлял себе мессианскую победу над подлинным врагом следующим образом. Сатана поселился не только в Риме, но и в Иерусалиме. Он пытается сделать из богоизбранного народа и святого места пародию на самих себя. Превратить израильтян в эдакий псевдоизбранный народ, желающий победить мир средствами самого мира. Превратить Храм в псевдосвятое место, пытающееся защититься от мира, а не сиять миру с холма. Еще раз напомним: Иисус не отвергал представлений о богоизбранном народе и святом месте. Весь смысл как раз и состоит в том, что он их принимал. Принимал, но пытался сообщить об истинном их предназначении, как о том говорили Писания. Он обнаружил, что нация слепа и глуха к его призыву. Тогда он решил самому отправиться к святому месту и сделать то, что следует сделать богоизбранному народу. Он выступит от лица Израиля и вместо Израиля, не соответствующего своему призванию. Он сам станет светом миру. Он станет солью земли. Он окажется на холме, не способный укрыться.

Это значит, он пойдет туда, где свил гнездо сатана. Он разрушит хитроумный план, угрожающий исполнению Промысла Божьего. Он поддержит честь, избрание и подлинные традиции Израиля. Подобно Маттафии и Иуде, он противостанет не только язычникам, но и тем людям в самом богоизбранном народе, что идут на компромисс, особенно — власть имущим, хранителям святого места, пастырям, сбивающим народ с пути. Скажем еще раз: Иисус был не либералом XX века, а евреем I века.

Как таковой, он понимал, что может глубоко заблуждаться. Среди тех целей и задач, наличие которых мы у него должны предположить, если мы хотим понять его деятельность, рассказы и символы, была и великая ставка. Да, все его призвание и видение было поставлено на карту. В конце концов, это была большая игра. Мессиям полагалось побеждать язычников, а не умирать от их руки. Подобная смерть означала бы, что человек Мессией не был, и бывшие ученики распятого поняли бы, что поставили не на ту лошадь. Парадокс: если бы Иисус был того рода Мессией, каким его хотели видеть многие евреи, он, наверное, тоже кончил бы на кресте. Мессианское призвание, которому он себя отдал, влекло его в темный тоннель, где ему оставалось одно — полное доверие. Но мы знаем, чего именно он надеялся достичь — кульминации израильской истории. Через его служение ГОСПОДЬ победит зло, установит на земле Свое Царство и сделает Израиль светом миру. Через его служение ГОСПОДЬ откроет, что

Он — не один из богов, а Бог.

(v) Победа Бога

Иисус пришел в Иерусалим не просто проповедовать, но умереть. Швейцер был прав: Иисус верил, что Израиль ждут мессианские бедствия и что он должен взять их на себя. Думаю, Иисус пришел к этой мысли гораздо раньше, чем полагал Швейцер (Швейцер считал, что она появилась у Иисуса относительно поздно, будучи корректировкой первоначального видения). Однако это не так существенно. Существенно другое: в Храме и на Тайной вечере Иисус сознательно совершил два символических акта, вобравших в себя всю суть его служения и программы. Первый символ говорил: нынешняя система испорчена и упорствует во зле. Пришло время суда. Однако Иисус — Мессия, через которого ГОСПОДЬ, Бог всего мира, спасет Израиль и мир. Второй символ говорил: вот как произойдет подлинный исход, вот как будет побеждено зло, вот как будут прощены грехи.

Иисус знал, — должен был знать, — что за эти поступки и разъясняющие их слова его, скорее всего, осудят как мессианского претендента и лжепророка, сбивающего Израиль с пути. Он понимал: если он не переубедит судей, те выдадут его римлянам, и он будет казнен как мятежный царь-самозванец. Элементарный здравый смысл, а не обязательно какие-то особенные сверхъестественные способности, заставлял предречь: если Израиль продолжит попытки антиримского восстания, Рим поступит с Израилем, как с этим странным мятежником. Однако в сердце символических актов Иисуса, пересказа им израильского Рассказа, лежало нечто гораздо большее, чем политический прагматизм, революционная отвага или жажда мученического венца. Иисус глубоко продумал с богословских позиций ситуацию Израиля и мира, а также собственную роль по отношению к ним обоим. Ему было присуще глубокое чувство призвания и доверия к Богу Израилеву, которого он считал Единым Богом. Он неколебимо верил, — видимо, Гефсимания чуть не поколебала эту веру, но и гефсиманское борение Иисус считал частью битвы, — в то, что, если он пойдет этим путем, сразится в этой битве, то долгая ночь израильского плена закончится и для Израиля и мира навсегда возгорится новый день. Сам он будет оправдан (в это верили все мученики!), и свершится судьба Израиля — спасти мир. Он не просто предоставит передышку ученикам и тем, кто к ним примкнет, вызвав огонь на себя и позволив им скрыться: если он борется с подлинным врагом, то делает это для всего мира. Призвание Раба быть светом миру обретает осуществление в нем, а значит, и его учениках, движение которых изменится после его оправдания. Смерть пастыря приведет к воцарению ГОСПОДА на земле. Оправдание «Сына человеческого» приведет к окончательной победе над злом и установлению всемирного царства.

И Иисус понес свой крест. В этом он тоже видел глубокий символ — не только римского гнета, но и заповеданного им пути любви и мира, пути поражения, ведущего к победе. В отличие от действий Иисуса в Храме и на Тайной вечере, крест — символ не только деятельности, но и пассивности. Не только действия, но и страдания. Кресту суждено было стать символом победы, но не победы кесаря или тех, кто боролся с кесарем его же средствами. Крест стал символом и средством победы Бога.

(vi) Вывод

Ход мыслей Иисуса, как он здесь предстает, в сущности, гораздо проще, чем кажется. Конечно, мышление современного западного человека устроено совсем по-другому. Однако для

еврея I века это звучит понятно, хотя и парадоксально. Рассматривая ответы на первые три вопроса (взаимосвязь Иисуса с иудаизмом, цели его служения, причины смерти), мы обнаружили не набор малосвязанных друг с другом событий, а когерентное историческое целое. Богословам будет над чем потрудиться и чему изумиться! Силуэт креста на фоне темнеющего неба зовет нас нарисовать портрет человека, висящего на нем. И целостная историческая картина, во всей своей сложности и простоте, будет вызовом для самого опытного иконографа.

Остается один вопрос.

Как я говорил в [главе 11](#), Иисус считал себя средоточием Израиля, который вернется из плена. Как я говорил в главе 12, он считал себя (свою жизнь и особенно свою смерть) орудием полной победы над злом. Это — два из трех элементов пророческой веры в грядущее Царство Божье. Как быть с третьим элементом?

Что Иисус думал о возвращении ГОСПОДА на Сион?

Глава 13. Возвращение Царя

1. Введение

Местность, по которой мы странствовали до сих пор, достаточно хорошо известна, хотя дорогу мы избирали неторную. Сейчас мы вступаем в совершенно иную область. Одни путешественники отрицают само ее существование, другие считают ее крайне негостеприимной, третьи обжили в ней небольшой уголок, воображая, будто колонизировали ее полностью. Поэтому моя задача теперь — не только путешествовать, набрасывая путевые заметки, но и составлять карту.

Вопрос, которым мы теперь займемся, вмещает в себя три проблемы, уже занимавшие нас ранее: отношение Иисуса к иудаизму, его программа, причины смерти. Только посмотрим мы на них под другим углом. Иисус считал себя пророком — вестником Царства ГОСПОДА, полагающим начало этому Царству. Он верил, что он — истинный Мессия Израилев. Он ждал, что Царство придет через его смерть от рук язычников. Одним словом, Иисус был убежден: слова вестника из Исайи, наконец, сбываются: Бог Израилев воцаряется, «Вавилон» терпит поражение, и плен заканчивается. Однако возникает такой вопрос. В центре вести Исайи — возвращение ГОСПОДА на Сион. Присутствовала ли эта тема в программе и провозвестии Иисуса, и если «да», то как?

Данная проблема стоит в одном ряду с первыми тремя, но подводит и к четвертой: как возникло христианство и почему оно было именно таким, каким было? В частности, — вопрос не только о ранней Церкви, но и об Иисусе! — как получилось, что Иисусу *поклонялись* не только в позднем и эллинизированном христианстве, но и в очень раннем, очень еврейском и глубоко монотеистическом христианстве [\[2143\]](#)? Иными словами, перед нами проблема «христологическая» — то, что недавно называли «христологией Иисуса» [\[2144\]](#).

К сожалению, даже ученые, разрабатывавшие эту тему, в своей постановке вопроса и аргументах больше запутывали, чем проясняли ситуацию. Я попробую пойти другим путем. Я не буду заниматься «титулами Иисуса» (хотя коснусь этого вопроса) и не буду пытаться узнать непознаваемое — религиозный опыт Иисуса [\[2145\]](#) — в попытках разыскать там «уникальность», способную «объяснить» раннехристианские представления об Иисусе. В качестве опоры я возьму, как и раньше, символические акты Иисуса, а также рассказы и загадки, с помощью которых он их объяснял. Повторюсь: мы занимаемся не просто историей *идей*, но историей *действий*, в которых отразилось *призвание*. В существовании забытой страны и возможности пути через нее меня убеждает, в первую очередь, когерентность этой темы со всем, что мы уже изучали. Некоторые авторы действуют по такой схеме: ищут в жизни и служении Иисуса моменты, которые выделяются из общего ряда, а потом говорят: хотя большую часть его жизни и можно объяснить в сугубо человеческих категориях, есть вещи, которые «он, несомненно, делал потому, что был Богом». Это напоминает прием, встречающийся у некоторых отцов церкви. Они пытались отделить то, что Иисус делал как человек (испытывал голод, рыдал, страдал), от того, что он делал как «Бог» (творил чудеса, воскрес). Однако подобного рода эксперименты в «естественном богословии» отражают метафизику, абсолютно чуждую иудаизму I века. Перед нами не добавленная извне новая тема (словно на полотно старого мастера кто-то пририсовал усы). Скорее, мы открываем подлинный портрет, счищая слои краски, добавленной из лучших побуждений как благочестием, так и неверием.

Подчеркну: сейчас я не разбираю вопрос о том, был ли Иисус в каком-то смысле «Богом». Меня интересуют его цели и задачи: чувство призвания, которое заставило еврея I века говорить

и делать то, что он говорил и делал. Меня также интересует, в рамках какой системы верований такое поведение было возможным. Полученная картина в принципе должна соответствовать уже описанному складу ума (пророк–вестник Царства) и другим аспектам целей и задач Иисуса (он собирался, как Мессия, осуществить подлинное возвращение из плена, подлинную победу над злом). Действовать мы будем, используя уже знакомый нам критерий двойного сходства и двойного различия (с иудаизмом и ранней Церковью). Одним словом, я попытаюсь завершить портрет Иисуса, каким он был при своей земной жизни. Портрет, имеющий смысл сам по себе и необходимый для объяснений известных нам фактов.

Для подробного обзора историографии по данному вопросу здесь нет места. Да в этом и отсутствует необходимость. «Новый поиск» и его более поздние продолжатели вообще исключили эту тему из обсуждения. Казалось бы, «третий поиск» вполне мог бы задаться вопросом, присутствовало ли в целях и задачах Иисуса нечто, послужившее истоком раннехристианских представлений об Иисусе. Но нет, почти никто об этом не спрашивает. Одно из исключений — Харви с его интересным анализом понятия «представительства» (agency), когда некто выступает от лица кого-то другого (скажем, очень часто сын представляет отца)^[2146]. Во многих современных работах эта тема присутствует скрыто, как герой в пьесе Беккета, влияющий на развитие событий, но никогда не высказывающийся. Иногда исследователи громко заявляют, что они историки и подобными вопросами не занимаются. Однако людьми, к этой проблеме индифферентными, их на самом деле не назовешь. Возьмем того же Вермеша. Казалось бы, в своей книге он убрал богословие за скобки, — но нет, в самом конце он выносит вердикт именно богословского характера^[2147].

Какая поразительная скромность нападает тут на ученых, уравнивающая бесстыдство, с которым они выдумывают христологии для всех подряд, включая чисто гипотетических людей и движения! Однако для упадка в обсуждении «христологии Иисуса» есть еще одна причина, — прошла мода на изучение *титулов* Иисуса. Высшим достижением в этой индустрии остается работа Кульмана: 40 лет спустя она возвышается внушительным монументом тому, как *не надо* проводить исследования^[2148]. Кульман соединил историю идей с лексикографическим методом, но исторической науке пользы от этого было мало. После Кульмана ученые, шедшие этим путем, попросту увязали в болоте *Religionsgeschichte*, где с бездоказанностью теорий могла соперничать лишь непроходимость примечаний. Сейчас вроде бы выработался молчаливый консенсус, что от изучения «титулов» толку нет, и некоторые ведущие исследователи жизни Иисуса практически не касаются данной темы^[2149]. Насколько мне известно, новых подходов к проблеме никто не предлагал. Однако я попытаюсь предложить один такой подход.

Собственно говоря, моя идея проста.

- Как мы уже видели в главах [9](#) и [11](#), акция в Храме — символический акт, разъясненный рассказами и загадками. С его помощью Иисус возвестил суд ГОСПОДЕНЬ на Храм и объявил себя Мессией.
- Как мы уже видели в [главе 12](#), действия Иисуса на Тайной вечере — также символический акт, разъясненный рассказами и загадками. С его помощью Иисус взял на себя осуждение, возведенное им на народ и Храм. Иисус верил, что так он победит зло и осуществит великое обновление Завета, новый исход.

С моей точки зрения, эти два акта, взятые вместе и помещенные в более широкий контекст, составляют один большой и сложный символический акт. Путешествие в Иерусалим, увенчавшееся действиями в Храме и на Тайной вечере (совершенными с полным осознанием

вероятных последствий), по своей функции напоминает действия Иезекииля (лежавшего на боку) и Иеремии (разбившего кувшин). Акт пророка *воплощал* реальность. Иисус отправился в Иерусалим, чтобы воплотить третий, и последний, элемент в наступлении Царства. Он хотел не просто *объявить*, что ГОСПОДЬ возвращается на Сион. Он собирался символически *осуществить* это кульминационное событие^[2150].

Историчность последнего путешествия Иисуса в Иерусалим находится вне сомнений. На мой взгляд, он вкладывал в это событие (увенчавшееся актами в Храме и на Тайной вечере) смысл, обычно ускользающий от экзегетов. Чтобы придти к пониманию, мы сначала рассмотрим еврейский контекст данного символа, а потом рассказы и загадки, с помощью которых Иисус раскрывал его значение.

2. Еврейский мир смысла

(i) Надежда на возвращение ГОСПОДА

Еврейский контекст, о котором идет речь, касается трех вещей: 1) надежда на возвращение ГОСПОДА; 2) мнение, что посланник ГОСПОДА будет прославлен и разделит с Ним Его трон; 3) символический язык для обозначения Божьих действий в мире. Мы рассмотрим их по очереди.

Еврейская надежда на возвращение ГОСПОДА, на мой взгляд, недостаточно освещена в научной литературе^[2151]. Думаю, эта надежда и есть истина, стоящая за тем, о чем неоднократно говорил Брюс Чилтон: «Царство Божие» обозначает личный приход Бога Израилева в силе^[2152]. Независимо от того, верна ли гипотеза Чилтона об использовании Иисусом еврейского комментария на Исаяю (таргума Исаяи), *возвращение* Царства и само выражение «Царство Божие» (из всей нехристианской еврейской литературы фигурирующие только в этом таргуме!) - одни из важнейших фактов, которые наиболее точно известны об Иисусе^[2153]. В провозвестии о грядущем Царстве мы снова и снова находим мысль: ныне ГОСПОДЬ наконец возвращается на Сион. Он снова сделает то, что сделал при исходе, когда Он обитал среди Своего народа^[2154].

Поскольку мы избрали довольно необычный подход к теме, имеет смысл привести ключевые отрывки.

В тот день отрасль ГОСПОДА явится в красоте и чести, и плод земли — в величии и славе, для уцелевших сынов Израиля... И сотворит ГОСПОДЬ над всяким местом горы Сиона и над собраниями ее облако и дым во время дня и блистание пылающего огня во время ночи; ибо над всем чтимым будет покров.

И будет шатер для осенения днем от зноя и для убежища и защиты от непогод и дождя^[2155].

И покраснеет луна, и устыдится солнце,
когда ГОСПОДЬ воинств воцарится на горе Сионе и в Иерусалиме,
и пред старейшинами его будет слава^[2156].

И скажут в тот день:
Вот Он, Бог наш; мы Его ждали, чтобы Он спас нас!
Сей есть ГОСПОДЬ, которого мы ждали;
Возрадуемся и возвеселимся во спасение Его!
Ибо рука ГОСПОДА почует на горе сей^[2157].

Укрепите ослабевшие руки,
и утвердите колена дрожащие.
Скажите робким душою:
Будьте тверды, не бойтесь!
Вот Бог ваш,
Он придет с отмщением,
со страшным воздаянием.
Он придет и спасет вас.
Тогда откроются глаза слепых,
и уши слепых отверзутся.
Тогда хромо́й вскочит, как олень,
и язык немого будет петь...
И возвратятся избавленные ГОСПОДОМ,
придут на Сион с радостным восклицанием;
и радость вечная будет над головою их;
они найдут радость и веселие,
а печаль и воздыхание удалятся^[2158].

Глас вопиющего:
«В пустыне приготовьте путь ГОСПОДУ,
прямыми сделайте в степи стези Богу нашему.
Всякий дол да наполнится,
и всякая гора и холм да понизятся,
кривизны выпрямятся,
и неровные пути сделаются гладкими.
И явится слава ГОСПОДНЯ,
и узрят ее все люди,
ибо уста ГОСПОДНИ изрекли это».
Взойди на высокую гору,
благовествующий Сион!
Возвысь с силою голос твой,
благовествующий Иерусалим!
Возвысь, не бойся;
скажи городам Иудиным:
«Вот — Бог Ваш!».
Вот, ГОСПОДЬ Бог грядет с силою,
и мышца его со властью.

Вот, награда Его с Ним
и воздаяние Его пред лицом Его.
Как пастырь Он будет пасти стадо Свое;
агнцев будет брать на руки
и носить на груди Своей,
и водить дойных [\[2159\]](#).

Как прекрасны на горах
ноги благовестника, возвещающего мир,
благовествующего радость, проповедующего спасение,
говорящего Сиону: «Воцарился Бог твой!».
Голос сторожей твоих — они возвысили голос,
и все вместе ликуют,
ибо своими глазами видят,
что ГОСПОДЬ возвращается в Сион.
Торжествуйте, пойте вместе,
развалины Иерусалима;
ибо утешил ГОСПОДЬ народ Свой,
искупил Иерусалим.
Обнажил ГОСПОДЬ святую мышцу Свою
пред глазами всех народов;
и все концы земли увидят
спасение Бога нашего [\[2160\]](#).

И ГОСПОДЬ увидел это, и противно было очам Его,
что нет суда.
И видел, что нет человека,
и дивился, что нет заступника;
и помогла Ему мышца Его,
и правда Его поддержала Его.
И Он возложил на Себя правду, как броню,
и шлем спасения — на главу Свою;
и облекся в ризу мщения, как в одежду,
и покрыл Себя ревностью, как плащом...
И убоятся имени ГОСПОДА на западе
и славы Его — на восходе солнца.
Если враг придет как река,
дуновение ГОСПОДА прогонит его.
И Он придет к Сиону как Искупитель,
к сынам Иакова, обращающимся от нечестия, говорит ГОСПОДЬ.
И вот, завет Мой с ними, говорит ГОСПОДЬ: Дух Мой, который на тебе,
и слова Мои, которые вложил Я в уста твои, не отступят от уст твоих... [\[2161\]](#)

Восстань, светись, [Иерусалим], ибо пришел свет твой,
и слава ГОСПОДНЯ возшла над тобою.
Ибо вот, тьма покроет землю,
и мрак — народы;
а над тобою воссияет ГОСПОДЬ,
и слава Его явится над тобою.
И придут народы к свету твоему,
и цари — к восходящему над тобою сиянию^[2162].

Проходите, проходите в ворота,
приготовляйте путь народу!
Равняйте, равняйте дорогу,
убирайте камни,
поднимите знамя для народов!
Вот, ГОСПОДЬ объявляет
до конца земли:
Скажите дочери Сиона:
«Грядет спасение твое;
награда Его с Ним
и воздаяние Его — пред Ним...».
«Кто это идет от Едома,
в червленых ризах от Восора?
Кто это столь величественный в Своей одежде,
выступающий в полноте силы Своей?
«Я — возвещающий оправдание, сильный, чтобы спасти...
Я топтал точило один...
Я смотрел, — и не было помощника;
дивился, что не было поддерживающего;
но помогла Мне мышца Моя,
и ярость Моя — она поддержала Меня...».
Не вестник или ангел,
но Его присутствие спасло их;
по любви Своей и благосердию Своему Он искупил их,
взял и носил их во все дни древние...
О, если бы Ты расторг небеса и сошел!
Горы растаяли бы от лица Твоего...
чтобы имя Твое сделать известным врагам Твоим;
чтобы от лица Твоего содрогнулись народы^[2163]!

Ибо так говорит ГОСПОДЬ:
Вот, я направляю к нему [Иерусалиму] мир как реку,

и богатство народов — как разливающийся поток...

И увидите это, и возрадуется сердце ваше,
и кости ваши расцветут, как молодая зелень,
и откроется, что рука ГОСПОДА — с рабами Его,
а гнев Его — на врагов Его.

Ибо вот, придет ГОСПОДЬ в огне,
и колесницы Его — как вихрь,
чтоб излить гнев Свой с яростью
и прещение Свое с пылающим огнем.

Ибо ГОСПОДЬ с огнем и мечом Своим произведет суд,
над всякою плотью,
и много будет пораженных ГОСПОДОМ...

Ибо Я знаю деяния их и мысли их; и вот, приду собрать все народы и языки,
и они придут и увидят славу Мою.

И помешу знамение среди них... [\[2164\]](#)

И привел меня к воротам, к тем воротам, которые обращены лицом к востоку. И вот, слава Бога Израилева шла от востока, и глас Его — как шум вод многих, и земля осветилась от славы Его... И слава ГОСПОДА вошла в Храм путем ворот, обращенных лицом к востоку. И поднял меня дух и ввел меня во внутренний двор, и вот, слава ГОСПОДА наполнила весь Храм.

И я слышал кого-то, говорящего мне из Храма, а тот муж стоял подле меня. И сказал мне: Смертный! Это место престола Моего и место стопам ног Моих, где Я буду жить среди сынов Израилевых во веки [\[2165\]](#).

Я потрясу все народы, — и придет сокровище народов, и наполню Дом сей славою, говорит ГОСПОДЬ воинств... Слава сего последнего Храма будет больше, нежели прежнего, говорит ГОСПОДЬ воинств; и на месте сем Я дам мир, говорит ГОСПОДЬ воинств [\[2166\]](#).

Иерусалим заселит окрестности по причине множества людей и скота в нем. И Я буду для него, говорит ГОСПОДЬ, огненною стеною вокруг него и прославлюсь посреди него... Ликуй и веселись, дочь Сиона! Ибо вот, Я приду и поселюсь посреди тебя, говорит ГОСПОДЬ. И прибегнут к ГОСПОДУ многие народы в тот день и будут моим народом; и я поселюсь посреди тебя, и узнаешь, что ГОСПОДЬ воинств послал меня к тебе. Тогда ГОСПОДЬ возьмет во владение Иуду, Свой удел на святой земле, и снова изберет Иерусалим [\[2167\]](#).

Так говорит ГОСПОДЬ воинств: возревновал Я о Сионе ревностью великою, и с великим гневом возревновал Я о нем. Так говорит ГОСПОДЬ: Я возвращусь на Сион и буду жить в Иерусалиме, и будет называться Иерусалим городом истины, и гора ГОСПОДА воинств — горою святыни^[2168].

Вот наступает день ГОСПОДЕНЬ, и разделят награбленное у тебя среди тебя. И соберу все народы на войну против Иерусалима... Тогда выступит ГОСПОДЬ и ополчится против этих народов, как ополчился в день брани. И станут ноги Его в тот день на горе Елеонской... придет ГОСПОДЬ Бог мой и все святые с ним... И ГОСПОДЬ будет Царем над всею землею; в тот день будет ГОСПОДЬ един, и имя Его — едино... Затем все уцелевшие из народов, приходивших против Иерусалима, будут приходить из года в год для поклонения Царю, ГОСПОДУ воинств, и для празднования праздника кущей...^[2169]

Вот, Я посылаю вестника Моего, и он приготовит путь предо Мною, и внезапно придет в Храм Свой господин, которого вы ищете. И вестник завета, которому вы радуетесь, — вот, он идет, говорит ГОСПОДЬ воинств. И кто выдержит день пришествия его, и кто устоит, когда он явится? Ибо он — как огонь расплавляющий и как щелок очищающий. И сядет переплавлять и очищать серебро, и очистит сынов Левия и переплавит их, как золото и как серебро, чтобы приносили жертву ГОСПОДУ в правде. Тогда благоприятна будет ГОСПОДУ жертва Иуды и Иерусалима, как во дни древние и как в лета прежние^[2170].

Грядет Бог наш, и не в безмолвии:
пред Ним огонь поедающий,
и вокруг Него сильная буря.
Он призывает свыше небо и землю,
судить народ Свой...^[2171]

И да ликуют все деревья дубравные
пред лицом ГОСПОДА, ибо идет,
ибо идет судить землю.
Он будет судить вселенную по правде,
и народы — по истине Своей^[2172].

Да рукоплещут реки;
да ликуют вместе горы
пред лицом ГОСПОДА;
ибо Он идет судить землю.
Он будет судить вселенную праведно
и народы — верно [\[2173\]](#).

Внушительный перечень. Как мы видим, в период Второго Храма эта тема была хорошо известна. Возможно, евреи того времени читали и такие рассказы, как возвращение ковчега (1 Цар 5–7), как предвестие своей надежды. ГОСПОДЬ возвратится, обетования исполнятся, и народ одержит победу. Однако географическое возвращение из плена при Кире и его преемниках не сопровождалось событиями вроде тех, что описаны в Исх 40, Лев 9, 3 Цар 8 или даже (откровение отдельному человеку) Ис 6. Ни разу мы не слышим, чтобы облако или огонь, сопровождавшие израильтян в пустыне, вели народ из плена. Ни разу мы не слышим, чтобы ГОСПОДЬ со славой вернулся на Сион. Дом снова не наполняется облаком, покровом его славы. Народы не прославляют восстановленный Храм как истинное святилище из видения Иезекииля. Нет ни последней решающей победы над врагами Израиля, ни установления царской династии, приветствуемой всей вселенной. В богословском плане ближе всего к этому Сир 24, где Божественная Премудрость (впоследствии отождествляемая с Торой) приходит обитать в Храм. Судя по прославлению первосвященника и храмовой литургии в Сир 50, автор считал, что Бог Израилев *уже* обитает со Своим народом [\[2174\]](#). В социально–политическом плане ближе всего к этому очищение Храма Иудой Маккавеем победа над сирийцами и установление хасмонеи династии. Однако, как мы уже видели, здесь все далеко не однозначно [\[2175\]](#). Также и попытка Ирода Великого сделать из своего дома настоящую царскую семью была с самого начала обречена на неудачу [\[2176\]](#). Храм, победа и царство были тесно переплетены, но надежда, олицетворяемая ими, оставалась нереализованной.

Неудивительно, что библейская тема возвращения ГОСПОДА на Сион после плена получает развитие и в послебиблейской литературе. Отрывки вроде этих идут рука об руку с мотивом продолжающегося плена:

Бог мира, Святой и Великий, выйдет из Своего жилища. И оттуда он придет на гору Синай, и явится со своими воинствами, и в силе Своего могущества явится с неба... И вот Он идет с мириадами святых, чтобы совершить суд над всеми... [\[2177\]](#)

Тогда Царство Его явится во всем Его творении...
Ибо Небесный восстанет со Своего царского престола,
Выйдет из Своего святого жилища
С гневом и яростью за сынов Своих.
Бог Всевышний поднимется,
Вечный — в одиночку.

...воздаст народам.

Все кумиры их разрушит.

Ибо Бог, который предвидел все вещи в мире, выйдет, и завет Его, который был установлен... [\[2178\]](#)

«...Я сойду и буду жить с ними от века до века». И Он сказал ангелу Лица: «Запиши для Моисея события с первого творения до того времени, когда Мое святилище будет устроено между ними, навсегда и навечно, и Бог откроется для очей каждого, и всякий познает, что Я Бог Израиля, и Отец всех детей Иакова, и Царь на горе Сионе, от века до века. И Сион, и Иерусалим будут святы» [\[2179\]](#).

В доме, в котором Я благоволил обитать Моему имени, [они будут предлагать] всесожжения... постоянно, от детей Израилевых, помимо добровольных приношений... Они будут для Меня народом, а Я буду для них навеки и укреплю их на веки вечные. Я освящу Мой Храм славой Моей, ибо Я позволю славе Моей почивать над ним до дня творения, в который я создам Мой Храм, упрочив его для Себя навсегда, в соответствии с Заветом, который Я заключил с Иаковом в Вефиле [\[2180\]](#).

«Приход» Бога Израилева может называться Его «посещением» Своего народа. Эта тема, очевидная в кумранских рукописях, известна и в раннехристианской литературе, где она рассматривается как исполнившаяся в Иисусе [\[2181\]](#).

Судя по всему, во времена Второго Храма большинство евреев, которые обдумывали этот вопрос, надеялись, что ГОСПОДЬ вернется и снова будет обитать в Иерусалимском Храме, как Он это делал во времена старой монархии [\[2182\]](#). Роберт Уэбб в своем важном исследовании по данной теме убедительно показал [\[2183\]](#): из всех фигур, на спасительный приход которых уповали тогдашние евреи, больше всего ждали прихода именно ГОСПОДА [\[2184\]](#). Ожидание же других фигур (например, Мессии) не отменяло прихода ГОСПОДА. Скорее предполагалось, что явление, например, Мессии символизирует или сопровождает явление ГОСПОДА. Пребывание же Шехины в Храме не означало, что ГОСПОДЬ имеет там своего рода официальную резиденцию. ГОСПОДЬ вмешается, — по-видимому, через Своих посланников, — чтобы судить и спасти [\[2185\]](#). Во времена Иисуса эти чаяния остаются базовыми для иудаизма...

Надежда на возвращение ГОСПОДА, конечно, стоит в одном ряду с двумя другими чаяниями — на возвращение из плена и победу над злом. Нет необходимости, как некоторые делали, противопоставлять эсхатологическое/апокалиптическое представление о грядущем Царстве тому представлению, что образы Царства относятся к самому Богу Израилеву. Последнее представление, которое мы находим в таргуме Исаяи, прекрасно вписывается в эсхатологическое ожидание. В конце концов, именно у Исаяи понятие о возвращении ГОСПОДА на Сион особенно тесно связано с надеждой на возвращение из плена. Более позднее использование таргума Исаяи раввинами, с их неэсхатологической и неапокалиптической ориентацией, этого не исключает. Если таргум Исаяи существовал уже в I веке и если Иисус его знал и использовал [\[2186\]](#)⁴, он отражает период совершенно отличный от того, который начался

после 135 года, когда революционные грезы апокалиптиков были дискредитированы. В более раннем контексте слова о личном посещении Богом Израилевым Своего народа не могли быть абстрагированы от их эсхатологического контекста. Если ГОСПОДЬ посетит Свой народ, плен закончится, зло будет побеждено, а грехи прощены. И напротив, если эти вещи уже происходят, значит, ГОСПОДЬ возвращается.

Если ГОСПОДЬ собирается совершить в истории великий акт через Своего избранника, как можно охарактеризовать этого избранника? Это еще один аспект еврейской мысли I века, помогающий осмыслить контекст символического акта Иисуса, а также окружающих его рассказов и загадок.

(ii) На престоле с Богом

Когда мы говорим, что большинство евреев Второго Храма ждали, что искупление Израиля будет сопровождаться возвращением ГОСПОДА на Сион, мы стоим на твердой почве. Сейчас я перехожу ко второму пункту, где основа менее прочная. Однако в этом направлении указывают несколько текстов, и этот мотив мы находим у раннехристианских авторов и особенно у Иисуса.

Согласно некоторым текстам Второго Храма, при вмешательстве ГОСПОДА в историю Его избранник, Его орудие, будет оправдан, прославлен и возвеличен совершенно беспрецедентным способом. Для полного освещения этой интереснейшей, но трудной темы нужна по крайней мере отдельная книга^[2187], поэтому здесь я ограничусь разбором отдельных конкретных примеров.

Для начала отметим факт существования целого ряда еврейских текстов самого разного времени, говорящих о прославлении и небесном воцарении некоей фигуры, которая может быть то ли ангелом, то ли человеком. Эти идеи, видимо, вырастают из размышлений и дискуссий о ключевых текстах вроде Иез 1 (видение престола — колесницы ГОСПОДА) и Дан 7 («подобный Сыну Человеческому» предстоит «Ветхому Дням» и разделяет Его престол). На этих размышлениях сосредоточилась целая традиция еврейской мистики, а также сопровождающие ее богословские и космологические изыскания. Она возникает никак не позже кумранских текстов, поскольку отражена в Мидраше Мелхиседека и фрагментарных текстах Ангельской литургии^[2188]. В последующие несколько веков она не прекращала своего существования. Мы находим ее в текстах вроде Третьей книги Еноха (V — VI века?).

Очень интересна взаимосвязь между двумя главными текстами. Иез 1, источник, питавший большую мистическую и богословскую традицию, был переработан в Дан 7: престол с колесами, пламя огня, четыре зверя, Сидящий на престоле — все это показывает, что мы находимся на знакомой территории^[2189]. Бросаются в глаза и различия: звери — нечестивцы (а не ангелы), на престолах сидят *две* фигуры, а не одна (как у Иезекииля)^[2190]. Этот последний ход отчасти предвосхищается в Иез 8:2: Даниилова фигура представляет царскую власть единого истинного Бога, а фигура в Иез 8 — «само божество, описанное в виде человека»^[2191]. В LXX Дан 7:13 фразу «он подошел к Ветхому Дням» переводчик передал как «он подошел *как* Ветхий Дням»^[2192]. Таким образом, согласно этой интерпретации Септуагинты:

Сын Человеческий — воплощение личности Ветхого Дня. Иными словами, оригинальная сцена в Дан 7, где на небесах существуют подле друг друга две фигуры, меняется. Теперь вице-регент, Сын Человеческий, принимает на себя форму и характер самого Бога^[2193].

То, что в период Второго Храма существовала такая интерпретация этих текстов, видно из ряда отрывков. Возьмем один из очевидных примеров:

И Господь духов так повелел царям, и сильным, и вознесенным, и населяющим землю, и сказал: «Откройте свои глаза и вознесите ваши роги [или, возможно, «ваши веки»], ибо вы можете узнать Избранного!». И Господь духов сел на престоле Своей славы, и дух правды изливался на Него, и слово уст Его умертвило всех грешников и всех неправедных, и они погибли перед лицом Его. И будут стоять в тот день все цари, и сильные, и вознесенные, и владеющие твердью, и увидят Его и узнают, как Он сидит на престоле Своей славы, и перед ним судятся праведные в правде и никакая пустая речь не говорится перед Ним. Тогда постигнет их боль, как жену, которая в родильных потугах... и боль обоймет их, когда они увидят Сына Человеческого сидящим на престоле своей славы^[2194].

Обратим внимание, в частности, на заключительную фразу. Она совмещает Дан 7, Пс 109 и, возможно, Зах 12:10 в утверждение о прославлении Избранника, Сына Человеческого, который разделяет престол с Господом духов. При описании этой фигуры также иногда используются образы из мессианских отрывков вроде Пс 2, Ис 11, Ис 40 — 55 (Раб ГОСПОДЕНЬ).

По мнению большинства ученых, рассмотренный отрывок 1 Ен является дохристианским или, по крайней мере, нехристианским. Таким образом, перед нами примечательное прославление орудия «Господа духов»^[2195].

Рассматриваемая нами традиция имеет разные формы. Иногда тексты говорят о мистическом путешествии, ставящем своей целью увидеть самого Бога. Иногда они говорят об ангеле, в котором обитает имя Бога Израилева^[2196]. Иногда — о человеке, который разделяет престол с Богом Израилевым^[2197]. Некоторые традиции повествуют в этом ключе о Моисее^[2198], а некоторые — о мучениках или благочестивых^[2199]. Согласно одному знаменитому преданию, рабби Акива, объявивший Мессией Симона Бен-Косибу, толковал, что «престолы» из Дан 7:9 — «один для Бога, один для Давида». Хотя его, похоже, убедили видоизменить свою точку зрения (или поздняя традиция просто пытается защитить его репутацию?), едва ли подобное мнение ложно приписали бы столь авторитетному человеку^[2200]. Другие еврейские учителя конца I — начала II века н. э., видимо, тоже размышляли о возможности нескольких «властей» на «небесах»^[2201]. Как отмечает Роулэнд, другой библейский отрывок, к которому отсылают подобные представления, — видимо, 1 Пар 29:23, где «Соломон сел на престоле ГОСПОДНЕМ, как царь, вместо Давида, отца своего»^[2202].

По мнению некоторых современных исследователей, такие идеи принадлежали к широкому направлению мысли и обычаев, почти контрортодоксии, где монотеистические, казалось бы, евреи считали ГОСПОДА «вторым богом»^[2203]. Даже если эти ученые несколько перегибают палку, очевидно, что в I веке среди евреев Второго Храма подобные представления существовали, не обязательно считаясь несовместимыми с «монотеизмом». Ранее я уже отмечал: еврейский монотеизм не занимался анализом внутреннего бытия Бога. Смысл состоял в том, чтобы подчеркнуть: Бог Израилев — истинный Бог, в отличие от богов языческого пантеона. Чтобы подчеркнуть единство творения и спасения в противовес дуалистическим системам мысли^[2204]. Рассмотренные нами идеи — не отрицание еврейского монотеизма. Это

попытки выяснить, что монотеизм означает на практике.

Особенно интересно, что некоторые предания такого рода связаны с Акивой: ведь именно Акива провозгласил Симеона Бен-Косибу Мессией, дав ему имя «Бар-Кохба», то есть «сын звезды» (аллюзия на Числ 24:17). Как мы уже видели, текст Числ 24:17 относился к разряду мессианских самыми разными евреями Второго Храма^[2205]. Да, Акиве это приписывает всего один отрывок, который иногда считают подозрительным^[2206]. Однако есть веские основания признать высказывание аутентичным. После 135 года раввинистическое мышление отвергало мессианизм, а с героев вроде Акивы старалось снять обвинение в соучастии в провалившемся восстании. Между тем смысл очевиден: говоря о «престолах на небесах» («один для Бога, один для Давида»), Акива имел в виду не какую-то будущую мессианскую фигуру, а *реального кандидата* — царя-воина, который возглавит восстание, свергнет ненавистных римлян и восстановит Храм...^[2207] Евсевий сообщает:

Вождем иудеев тогда был человек по имени Варкохеба, что значит «звезда»... он, ссылаясь на это имя, внушил рабам, будто он светило, спустившееся с неба, чтобы чудом даровать им, замученным, свет^[2208].

Располагает ли Евсевий надежной информацией или просто делает неоправданные умозаключения из прозвища, мы не знаем. Однако в любом случае факт остается фактом: Акива, один из величайших еврейских раввинов, говорил о своем современнике, что он разделит с Богом Израилевым Его престол!

Что Акива имел в виду^[2209]? Возможны, например, такие версии:

- Некий великий ангел, вроде Метатрона, *будет представлять* Мессию в небесной сфере, заняв место подле Ветхого Днями в знак победы Мессии в земном сражении.
- Мессия, победив язычников и восстановив Храм, станет великим земным царем, через которого Бог Израилев будет править миром.

Не надо делать из Акивы буквалиста, верящего в трехслойную вселенную. Едва ли он полагал, будто Бог Израилев восседает на буквальном физическом троне где-то в воздухе, и Бар-Кохба к нему присоединится, усевшись на соседний трон.

Если Акива, подобно автору 4 Ездры (почти его современнику!), мог расшифровать богатые образы Дан 7, применив их к современным ему политическим реалиям, то и образ небесных тронов он использовал для «богословского» осмысления *политических* событий^[2210]. Переводя на наш язык, Акива мог иметь в виду следующее. Бар-Кохба — помазанник (Мессия), через которого наш Бог разобьет язычников и восстановит Храм. Он — исполнение Даниилова образа «сына человеческого», который воцарится и будет судить «зверей». Иными словами, он станет вице-регентом Бога Израилева. Его победа и владычество будут победой и владычеством нашего Бога.

Не надо думать, что Акива тем самым отказывался от еврейского монотеизма. Такое предположение — чистой воды клевета. У нас нет причин полагать, что потенциальная мессианская победа Бар-Кохбы для него была чем-то иным, кроме высшей победы единого истинного Бога над языческими богами. Не будем забывать: согласно преданию, он принял мученическую смерть и до последнего дыхания читал «Шема»^[2211]. Конечно, такая

агиографическая подробность может быть инвенцией благочестивой памяти, но вряд ли последующие поколения столь глубоко чтити бы Акиву, если бы он не придерживался самых основ иудаизма. Наверняка, он сам считал, что действует сугубо в рамках допустимого богословия. Да если бы он заигрывал с язычеством, разве поддержал бы Бар-Кохбу?

Можно подвести резюме. Среди евреев Второго Храма существовало множество самых разных предположений о том, как Бог Израилев будет действовать через посредника. Одним из возможных сценариев был такой: земная и военная победа Мессии над язычниками должна рассматриваться в категориях сцены воцарения из Дан 7 (Дан 7 же — развитие представлений о колеснице, отраженных ранее в Иез 1) . Этого вывода нам пока хватит.

(iii) Символы Бога и действий Бога

Как я уже говорил в *NTPG*, еврейская мысль Второго Храма использовала различные символы и идеи для выражения той мысли, что, хотя Бог Израилев — трансцендентный Творец, обитающий на небесах и в земных категориях не выразимый, Он постоянно действует в мире, причем особым образом — в истории Израиля^[2212]. Эти символы хорошо известны: Шехина, Тора, Премудрость, Логос и Дух.

Бог Израилев обитал (в принципе! Он скоро сделает это снова) в Храме. Его Присутствие («Шехина») действовало, как когда-то — облако и огонь в пустыне. Он открыл Себя и Свою волю через Тору (по мнению некоторых раввинов, когда человек изучает Тору, он словно бы пребывает в Храме^[2213]). Он послал Свою Премудрость направлять людей (опять-таки, согласно некоторым еврейским авторам, Премудрость содержится в Торе и Храме^[2214]). Образ Логоса стал (например, для Филона) способом сказать о Промысле Божьем во вселенной; и снова мы видим, что Логос почти отождествляется с Премудростью. И, наконец, Дух Господень действовал в творении, вдохновлял пророков, пребывал с Мессией...^[2215]

В свете того, о чем мы говорили в прошлом подразделе, неудивительно, что Мессия тесно соотносится с большинством этих символов, этих способов говорить и думать о Божьем Промысле. Он построит, очистит или восстановит Храм. Он — великий учитель Торы (или, по крайней мере, обеспечивает ее соблюдение) . Он может даже отождествляться с Логосом^[2216]. Как потомок Соломона, он наделен Премудростью и Духом Божьим. Отмечу: я не пытаюсь здесь протащить идею, которую сам же отверг в главе 11 (что дохристианские/нехристианские евреи верили в «божественность» Мессии). Я лишь подчеркиваю: Мессия, если он явится и когда он явится, станет орудием или даже вице-регентом Бога Израилева, будет вести Его сражение, восстановит Его народ, заново построит или очистит Дом, чтобы в нем снова обитала Шехина. Слова Акивы, в предложенном мною понимании, далеко не так сильно идут вразрез с другими мессианскими чаяниями, как иногда полагают.

Иными словами, язык еврейского монотеизма вполне естественно разработал способы оставаться себе верным. Если бы кто-то отрицал присутствие ГОСПОДА в создании Израиля, он бы отрицал самые основы еврейской веры и идентичности. Если бы кто-то отрицал ГОСПОДЕНЬ Промысел в важных (тем более — спасительных) событиях с Израилем и миром, он тоже отрицал бы все, что монотеизм означал на практике^[2217]. Единый Бог — не помещик, живущий где-то вдалеке от своего имения. Мне кажется, экзегеты часто путали географическое оставление ГОСПОДОМ Храма с идеей метафизической пропасти между Ним и творением. Не следует уходить и в другую крайность, полагая, что ГОСПОДЬ полностью пребывал только в Храме или Торе. Это превратило бы Его в языческого божка, в идола. В конце концов

Небо и небо небес не вмещают Тебя, тем менее сей Храм, который я построил [\[2218\]](#).

Образы Шехины, Торы, Премудрости («Хохма»), Логоса и Духа способы поведать о глубоком участии ГОСПОДА в делах людей и мира, в то же время утверждая Его верховное владычество над вселенной и трансцендентность. Они позволяют рассказать о личном присутствии и действии трансцендентного Бога–Творца в творении и жизни Израиля. В конце концов для Израиля наступят спасение, мир и справедливость. Он будет избавлен от чужеземного гнета, и у него, как когда–то, будет его собственный правитель. Это спасение осуществится руками людей. Но придти оно может только от самого ГОСПОДА. Бог исхода откроет Себя как Бог обновленного Завета. И великий акт избавления будет кульминацией в оправдании самого монотеизма. ...Этот обзор некоторых еврейских рассказов и символов, конечно, не претендует на полноту. В любом случае он во многом опирается на более полный разбор темы в *NTPG* (главы 8 — 10). Однако так мы лучше поймем еврейский контекст, в котором символические акты Иисуса и разъясняющие их рассказы и загадки обретают поразительный смысл. Обратимся же к рассмотрению этих действий и высказываний.

3. Загадки Иисуса о возвращении и прославлении

(i) Рассказы о возвращении ГОСПОДА на Сион

(a) Введение

Повторю еще раз свою гипотезу. Мы уже видели:

- Акция в Храме — символическое возведение суда ГОСПОДА на Храм, а также указание Иисуса на собственное мессианство.
- Тайная вечеря — символический акт, обозначающий великий исход, возвращение из плена, которое Иисус надеялся осуществить через свою смерть.

Мой тезис: последнее путешествие Иисуса в Иерусалим, увенчивающееся этими двумя событиями и тем, что за ними последовало, — символическое исполнение обетования о Царстве. Обетования, что ГОСПОДЬ вернется на Сион судить и спасти.

Уместно вспомнить замечание Джона Мейера, которое у него идет совсем в другом контексте:

Иисус все время скрывает себя косвенными ссылками и метафорами... Он словно решил сделать из себя загадку... Кем бы и чем бы Иисус ни был, он — сложная фигура. На него нелегко навесить богословский или социологический ярлык [\[2219\]](#).

Поэтому необходимо рассмотреть некоторые рассказы и загадки, которыми Иисус окружил и интерпретировал свое путешествие в Иерусалим. Они могут дать ключ к тайне, находящейся в

самом средоточии его Вести о Царстве. Конечно, мое толкование вызовет возражения у многих экзегетов. Однако, я надеюсь, оно способно объяснить существующие факты.

И ученые, и простые читатели давно усматривали в притчах о возвращении царя/хозяина указание на «возвращение» (второе пришествие) самого Иисуса. Относительно аутентичности этих притчей сложилось два мнения:

- Мнение большинства: Иисус о собственном «возвращении» не говорил, и эти истории — выдумка ранней Церкви (евангелистов или их источников).
- Альтернативное мнение: Иисус предвещал приход некоего «сына человеческого», которого не отождествлял с собой.

Я бы хотел предложить третий подход, отличный от двух вышеупомянутых, который, на мой взгляд, лучше объясняет факты.

Первое. Повторюсь: Иисус действительно говорил о «приходе сына человеческого», но при этом имел в виду Даниилов контекст — «приход» сына человеческого *к Ветхому Днями, то есть не с неба на землю, а наоборот*^[2220].

Второе. В свои слова о «Грядущем» Иисус вкладывал обычный смысл — «Тот, кто грядет к Израилю». Он имел в виду самого ГОСПОДА, приход которого предвещают вышерассмотренные тексты. Более того, Иисус связывал явление ГОСПОДА с собственным служением и его кульминацией.

Мой основной аргумент — Весть о Царстве. Для еврея I века она неизбежно приводила на ум отрывки вроде Ис 40 и 52, где главная тема — именно приход/возвращение ГОСПОДА на Сион. Только для нас, людей XX века, привыкших к совершенно иному прочтению Евангелия, это звучит странновато. Пора избавиться от шор и взглянуть на факты глазами современников Иисуса.

(б) Таланты и мины

У нас есть две версии известной истории о талантах/минах плюс сообщение из вторых рук о третьей версии^[2221]. Ничего удивительного. Скорее всего, Иисус рассказывал подобные истории много раз (не просто «дважды», как думали осторожные экзегеты). Нет причин полагать, что Матфей заимствовал этот материал у Луки, или что Лука заимствовал его у Матфея, или даже что они взяли его из одного источника.

Между версиями Матфея и Луки есть два важных отличия:

1) У Луки речь идет не о «талантах», а о «минах». Всего мин — десять. Рабов тоже десять, и каждый из них получает по одной мине. Далее особо выделено поведение трех рабов;

2) У Луки центральный персонаж — вельможа, который отправляется в дальнюю страну, «чтобы получить себе царство». Группа соотечественников недовольна и шлет ему вдогонку посольство: дескать, не хотим, чтобы он у нас царствовал. Вельможа получает — таки царский престол, возвращается и казнит своих недругов... Многие экзегеты небезосновательно видят здесь намек на историю Архелая, сына Ирода Великого. В 4 году до н. э. Архелай отправился в Рим просить Августа о царстве своего отца. За ним последовала депутация евреев с протестом. Архелай, однако, получил полцарства и титул этнарха^[2222]. Таким образом, в пересказе Луки история имела конкретные местные и культурные ассоциации. Оговорюсь: наличие этих ассоциаций само по себе не говорит ни за аутентичность, ни против нее. Не является оно и

аргументом в пользу конфлации двух историй, первоначально независимых друг от друга ^[2223]. Можно лишь констатировать, что рассказ вызвал бы определенные ассоциации у палестинских слушателей I века (возможно, эти намеки были бы яснее поняты в более ранний период, т. е. ближе к 30 году, чем к 90 году: для аудитории 90 года недавние политические потрясения затмили память о старых событиях ^[2224]). Будем придерживаться здравого смысла: Иисус ничуть не меньше Луки и любого другого человека мог рассказывать многоплановые истории и истории с сильным политическим подтекстом ^[2225].

О чем же эта история? Мы читаем об отъезде и возвращении царя или вельможи. Мы читаем, что рабы должны отчитаться за вверенное им имущество. Наказанию подвергается третий раб... ^[2226] Но кто — царь, и кто — рабы?

Стереотипный ответ на этот вопрос выглядит так. Царь, оставляющий подданным деньги, за которые они должны дать отчет по его возвращении, — Иисус (уходящий, а впоследствии возвращающийся). Рабы — ученики Иисуса, которые получают воздаяние в зависимости от своего поведения в его отсутствие.

Отталкиваясь от этого толкования, многие исследователи сомневаются в аутентичности притчи. Однако на самом деле есть веские основания считать, что стереотипная ее интерпретация, кому бы ни принадлежало авторство, неверна ^[2227].

Первое. В большинстве притчей о царе и подданных, или о хозяине и рабах, царь/хозяин — Бог Израилев, а подданные/рабы — Израиль (и/или его вожди, его пророки). Это можно сказать и об учении Иисуса, и о ряде еврейских притч ^[2228].

В еврейском словоупотреблении отношения Бога с Израилем столь часто описывались как отношения «господина» с «рабами», что слушатель притчи почти наверняка стал бы искать интерпретацию именно в этом направлении ^[2229].

Второе. Слова о возвращении царя после долгого отсутствия превосходно вписываются в контекст возвращения ГОСПОДА на Сион. Поскольку ученые часто упускают из виду важнейшую роль этой темы в еврейской эсхатологии Второго Храма, их затруднения при анализе притчи о талантах неудивительны.

Третье. Есть еще несколько небольших притч (мы их рассмотрим вскоре), которые говорят о возвращении хозяина к рабам. В них тоже обычно видят указание на «второе пришествие» Иисуса». Однако, как я далее покажу, их основной смысл совсем иной. Они повествуют о тех же событиях, что и Мф 24пар., — о судьбе Иисуса и Иерусалима в категориях «прихода [т. е. оправдания] Сына Человеческого». В свою очередь «приход Сына Человеческого» тесно соотносится с «приходом» и воцарением «Ветхого Днями». Поэтому моя гипотеза такова: притчи о хозяине и рабах необходимо интерпретировать с учетом их непосредственного синоптического контекста — путешествия Иисуса в Иерусалим.

Четвертое. Хотя идея возвращения («второго пришествия») Иисуса и встречается у Луки, она не входит у него в число основных тем. Более того, мы находим ее лишь в Деяниях ^[2230]. Она больше похожа на послепасхальное новшество, чем на особенность проповеди самого Иисуса. Если слушатели Иисуса не понимали, что ему предстоит вскоре умереть, вряд ли он стал бы им втолковывать, что за смертью последует неопределенный промежуток времени, по прошествии которого он чудесным образом «вернется». Никакие предания их к таким идеям не подготовили.

Пятое. Когда раннехристианские тексты говорят о «втором пришествии», *никогда нет ни намека на осуждение части членов Церкви* (хотя, казалось бы, именно этого и следует ожидать, если стереотипное толкование притчи о талантах правильно). Ближе всего к такой идее — очень трудный отрывок 1 Кор 3:12–17 (хотя и там терпящие урон спасаются «как бы из огня»). В

любом случае было бы слишком смело утверждать, что «притча Q» своим существованием (тем более — смыслом) обязана Павлу.

Шестое. Как признают сами сторонники стереотипного толкования, при их подходе версия Луки выглядит бессмысленной^[2231]. У Луки притча рассказывается потому, что Иисус с учениками подходят к Иерусалиму, причем ученики и толпы полагают, что Царство Божье близко (стих 11). Если Лука, редактируя материал, хотел подчеркнуть, что Царство (в смысле «возвращения» Иисуса) не наступило в 30 году н. э., то он ломился в открытую дверь. Однако его заботит не *время*, а *действие*. Он не говорит: «Нет, Царства еще долго не будет». Его мысль: «Царство наступает, но для Израиля оно означает не благословение, а осуждение»^[2232]. Вчитаемся в текст: стихи 28–40 — квазицарское приближение Иисуса к Иерусалиму; стихи 41–44 — при спуске с горы Елеонской Иисус плачет и торжественно возвещает суд на город за то, что тот «не узнал времени посещения своего». ГОСПОДЬ посетил Свой народ, а тот этого не видит, из-за чего над ним нависла страшная опасность — военное завоевание и разрушение^[2233]. Перед нами не отрицание близости Царства. Эта притча, подобно многим другим, подвергает понятие «Царство Божье» радикальному переосмыслению. Да, Царство означает возвращение ГОСПОДА на Сион. Да, Царство не замедлит явиться. Но нет, для националистического Израиля это не повод для радости.

Седьмое. Вопреки расхожему мнению, версия Матфея отнюдь не свидетельствует в пользу стереотипной интерпретации притчи о талантах как указания на возвращение Иисуса^[2234]. Обратим внимание на другие притчи из Мф 25. В их центре — не возвращение Иисуса после долгого промежутка времени, а очень скорый грозный суд на Иерусалим и его вождей, знаменующий оправдание Иисуса и его народа как истинного Израиля. Конечно, какое-то время должно пройти, но оно гораздо меньше, чем обычно полагают. Ведь это вовсе не промежуток между уходом и возвращением Иисуса («пришествием Сына Человеческого» в буквалистическом, чуждом Даниилу, смысле). Матфей имеет в виду время между служением Иисуса и гибелью Иерусалима. Именно тогда, в отсутствие Иисуса, ученикам грозит опасность пасть жертвой лжемессий. Именно тогда, до наступления оправдания, им предстоят муки^[2235].

Таким образом, и у Матфея, и у Луки возвращение хозяина/царя с судом на неверного раба следует понимать как грозное возвращение ГОСПОДА на Сион. На что надеялись люди? На то, что ГОСПОДЬ придет, избавит Свой народ от врагов и воцарится над ним в правде. Притча Иисуса как бы продолжает Мал 3:1–3: внезапно придет в Храм свой Господь, которого вы ищете, — но кто выдержит пришествие его? Далеко не все израильские идеалы исполнятся, надежды на национальную победу над национальными врагами потерпят крах. Вместо этого:

Он — как огонь расплавляющий и как щелок очищающий. И сядет переплавлять и очищать серебро... И приду к вам для суда и буду скорым обличителем [тех, кто] Меня не боятся, говорит ГОСПОДЬ воинств^[2236].

Бог Израилев возвращается к Своему народу, в Свой Храм. Однако надежды, воодушевленные Исайей 40 — 55, умеряет предупреждение в Малахии 3. Об этом и говорит притча как у Матфея, так и у Луки^[2237].

Что можно сказать о смысле этой притчи в устах самого Иисуса?

Первое. Иисус предупреждает: когда ГОСПОДЬ вернется на Сион, Он придет как судья для тех, кто был неверен Его поручению. Когда ГОСПОДЬ вернется, как на то надеялся Израиль, Он

придет не только спасать, но и судить, и суд начнется с Его собственного дома. «Для чего вам этот день ГОСПОДЕНЬ? Он — тьма, а не свет»^[2238]. Рухнут надежды Израиля на национальную победу. При возвращении Бога будут, во исполнение обетовании, оправданы лишь те, кто внял Его призыву через Иисуса.

Второе. Иисус предупреждает: возвращение ГОСПОДА на Сион близко. Парадоксальным образом, притча, в которой постоянно видят указание на *задержку* с приходом Царства, изначально говорила о *близости* Царства. Здесь все зависит от того, в каком месте рассказа помещает себя слушатель. Почему-то обычно предполагается, что он должен поместить себя в начале процесса (когда хозяин уезжает). Однако, с учетом расставленных в притче акцентов, мы можем быть уверены: «идеальный слушатель» находится в *конце* рассказа, когда вот-вот должен вернуться хозяин. Это соответствует одной из основных тем Иисусова провозвестия: решающий момент близок, ГОСПОДЬ посещает Свой народ.

Третье. Предложенное мною толкование делает притчу по форме и пафосу когерентной нескольким другим притчам. Притча о сеятеле (ср. образ посева в Лк 19:22/Мф 25:26) завершается упоминанием о необычайно плодоносных зернах, однако серьезное внимание она уделяет зернам, которые не проросли. Также притча о талантах/минах говорит и о некоторых верных рабах, которые получают свою награду, но основной акцент в ней делается на раба, не выполнившего поручения. Управитель в Лк 16 и злые виноградари в Мк 12 будут изгнаны с доверенной им должности (по всей видимости, в обоих случаях Иисус имеет в виду современный ему еврейский народ и его вождей). Та же участь постигает раба, не принесшего дохода, в притче о талантах. Побочная сюжетная линия в версии Луки хорошо соответствует побочным сюжетным линиям других притч, особенно притчи о блудном сыне. Недруги царя подобны старшему сыну, который отказывается принять участие в пире. В плане плена и восстановления они подобны тем, кто не желает восстановления Храма. В притче о минах Иисус проводит параллель между противниками Архелая и своими современниками, которые грядущему истинному царю предпочитают собственные грезы о национальной независимости. Подобно тому, как вернувшийся из Рима царь отомстил отвергшим его владычество, сокрушить мятежный Иерусалим (руками римских войск) придет «Сын Человеческий». Это «развитие» первоначального сюжета не является поздней вставкой и превосходно сочетается с евангельской традицией «предупреждений», которую можно считать аутентичной^[2239]. Почти наверняка Иисус, по крайней мере, однажды прибегнул к такому повороту сюжета. Такие высказывания не *vatidnia ex euentu*, а один из аспектов богословского осмысления Иисусом текущей ситуации.

Четвертое. Версия Луки (а возможно, и Матфея) содержит переключки с притчей о злых виноградарях. Обратим внимание на нарративную грамматику обеих историй:

- Притча о злых виноградарях: «приход» хозяина связан с «отвержением» сына хозяина (конечно, отвержение сына хозяина предполагает и отвержение самого хозяина) . Хозяин казнит виноградарей.
- Притча о минах: «приходящий» царь был «отвергнут» подданными. Царь казнит недругов.

Если рассмотреть обе притчи в контексте надежды на возвращение ГОСПОДА на Сион и учесть характер служения и провозвестия Иисуса, то их взаимосвязь станет еще очевиднее. Отвержение Израилем ГОСПОДА выразится в отвержении им Иисуса. Иисус, характерным для него образом, пересказывает израильские истории на новый и парадоксальный лад. Вестник, предсказанный Исайей, появляется на Елеонской горе, но возвещает Сиону не радость, а горе. Израиль, верный трагической иронии, заключенной в столь многих моментах его собственного

рассказа, отвергнет своего праведного царя^[2240].

Пятое. В предложенном нами толковании притча хорошо согласуется с действиями Иисуса, особенно Его акцией в Храме. Он отправился в Иерусалим, чтобы символически возвестить суд ГОСПОДЕНЬ на Его народ. В отличие от ессеев, он не ограничился словесными нападками на иерусалимскую иерархию из укромного места. В отличие от фарисеев, он не стал пропагандировать определенную галаху, допуская ограниченное сотрудничество с иерархами. Для него правящий режим был рабом, спрятавшим деньги хозяина. Он был для него мятежником, восставшим против праведного царя. Единственный возможный ответ на это — суд.

Каково же действие этой притчи как риторического события в служении Иисуса, особенно в контексте его прихода в Иерусалим и происшедших там событий? Для ответа имеет смысл обратить внимание на то, как некоторые другие притчи *разъясняли действия Иисуса*. Слова о враче, который нужен больным, а не здоровым, разъясняли общение со сборщиками податей, а притчи о потерянной овце, потерянной монете и блудном сыне — радушие к грешникам. Притча о злых виноградарях проливает свет на акцию в Храме. И так далее. На мой взгляд, притча о талантах — одна из таких объясняющих загадок. Она помогает понять смысл действий Иисуса: *Иисус рассматривал свое путешествие в Иерусалим как символ и воплощение возвращения ГОСПОДА на Сион*. Это — действие пророческое и мессианское, но также и нечто большее, для чего у нас нет адекватных определений. Иисус намекал тем, кто имел уши, чтобы слышать: когда он сходил с горы Елеонской, возвещал грядущее Царство и предупреждал Иерусалим о суде над отвергшими его и его путь мира, ГОСПОДЬ возвращался к Своему народу, в Свой город и Свой Храм. Но кто выдержит пришествие Его?

(в) Другие рассказы о возвращении ГОСПОДА

Если таков смысл притчи о талантах/минах, то в наших руках ключ к другим аналогичным историям в синоптической традиции. Здесь нет места для полного анализа всех их, но легко убедиться, что они указывают в том же направлении.

Отличный пример — пространный отрывок Лк 12:35–48 (с параллелями в Мф и Мк)^[2241]. У Луки мы находим три вариации на ту же тему:

- Лк 12:35–38. Хозяин — на свадебном пиру; при своем возвращении он должен застать рабов готовыми, занятыми делом и с зажженными светильниками.
- Лк 12:39–40. Хозяин дома должен соблюдать бдительность: он не знает, когда в дом может забраться вор.
- Лк 12:41–48. Управитель должен хорошо смотреть за рабами: хозяин вернется и будет судить его в зависимости от того, как тот делал свое дело.

Скрытый подтекст иногда выходит на поверхность, нарушая стройность сюжетной линии.

- Лк 12:37. Хозяин сам подпояшет одежду, накроет на стол и усадит рабов пировать^[2242].
- Лк 12:40. «Сын Человеческий придет», когда его не ждали.
- Управитель, не справившийся со своим делом, «подвергнется одной участи с неверными».

Если связать наше толкование притчи о талантах/минах с проделанным в главе 8 анализом

темы суда, то можно убедиться: эта группа притч — рассказы о близком возвращении ГОСПОДА на Сион и о грозных последствиях, которые повлечет за собой неготовность Израиля. В целом же в Евангелиях мы находим целый ряд способов поведать об этом событии, и один из самых распространенных — «приход Сына Человеческого». Он представляет собой аллюзию на сцену у Даниила, где «Сын Человеческий» «подходит» к Ветхому Дням в тот момент, когда сам Ветхий Дням «приходит», чтобы занять престол и установить Свое Царство^[2243].

Не подлежит сомнению, что, по крайней мере, Лука видит здесь именно такой смысл. Обратим внимание на контекст. Лк 12:49–50: Иисус томится желанием ускорить наступление Царства. Лк 12:51–53: приход Царства внесет разделение туда, где следовало бы ожидать единства. Лк 12:54–56: поэтому-то столь важно правильно понимать знамения времен. Лк 12:57–59: поэтому-то столь важно помириться с истцом, пока еще есть время, иначе он отведет человека к судье, судья отдаст его тюремщику, а тюремщик бросит его в тюрьму^[2244]. Лк 13:1–5: поэтому-то столь важно покаяться, чтобы избежать страшной кары в виде рушащихся зданий и убийства в храмовых пределах. Эту последовательность материалов завершает еще один рассказ о вернувшемся хозяине, где главная мысль выражена кристально ясно:

Некто имел в винограднике своем посаженную смоковницу, и пришел искать плода на ней, и не нашел. И сказал виноградарю: вот, я третий год прихожу искать плода на этой смоковнице и не нахожу; сруби ее: на что она и землю занимает? Но он сказал ему в ответ: господин! Оставь ее и на этот год, пока я окопаю ее и обложу навозом: не принесет ли плода; если же нет, то в следующий год срубишь ее^[2245].

Весь этот ряд материалов хорошо понял Кейрд. Он говорит:

Приближающаяся кульминация служения Иисуса и... кара, которая вот-вот постигнет Израиль... Лука давал понять: Иисус ожидал великий кризис, который будет означать смерть для него самого, испытание для учеников и суд на Израиль. Эти события, вопреки кажущимся поражению и неудаче, станут предсказанным Даниилом (7:13) великим триумфом, в котором Бог дарует мировое владычество Сыну Человеческому, символическому представителю народа Божьего.

Однако так считал не только Лука, но и сам Иисус:

Едва ли Иисус стал бы требовать от учеников денно и нощно хранить бдительность, если бы только готовил их к случаю, который и представиться мог только после его смерти, и то далеко не сразу. Однако если он не знал, когда произойдет последняя и роковая вспышка официальной враждебности к его служению, он наверняка часто и искренне предупреждал друзей, чтобы они были готовы...^[2246]

Итак, Иисус шел в Иерусалим. Он считал свой путь возвращением хозяина к рабам, владельца — в виноградник. Кто не читал знамений времен, кто не покался, кто не последовал

его пути мира и примирения с «противником», тот навлекал на себя бедствие, по отношению к которому жестокость Пилата — лишь предзнаменование.

Вышесказанное проливает дополнительный свет и на одно из уже рассмотренных нами высказываний. Когда Иисус сказал, что омовением он должен омыться, он явно предполагал, что это свершится в Иерусалиме — городе, убивавшем пророков и камнями побивавшем посланных к нему (Лк 13:34). Город отверг путь спасения, и ГОСПОДЬ предоставил его своей участи. Иерусалим не увидит ГОСПОДА, доколе не воскликнет: «Благословен Грядущий во имя ГОСПОДНЕ!»^[2247]. Опять—таки уместно вспомнить интерпретацию Кейрда. Иисус высказывался как пророк: его слова были от Бога Израилева, который сокрыл лицо Свое от народа, доколе тот не будет готов приветствовать Мессию^[2248]. За загадкой мессианского прихода Иисуса в Иерусалим стоял более глубокий смысл. Иисус возвещал и воплощал возвращение ГОСПОДА на Сион.

(ii) Загадки о прославлении

Мы выявили исторический контекст, позволяющий понять одни из самых таинственных евангельских речений. Если Иисус собирался не только возвестить, но также символизировать и воплотить ГОСПОДНЕ возвращение на Сион, то его высказывания об оправдании и прославлении логично интерпретировать именно в свете вышерассмотренных чаяний евреев Второго Храма.

Некоторые загадки просто требуют интерпретации в этом контексте^[2249]. Когда Иисус цитирует в своей мессианской загадке Пс 109 («как говорят книжники, что Мессия есть Сын Давидов?»), он приводит отрывок, который, видимо, наряду с Дан 7, может объяснить тексты «воцарения» в 1 Еноха^[2250]. Согласно Пс 109, Мессия воссядет одесную ГОСПОДА. Этот смысл должен быть перенесен на сцену суда (Мк 14:62пар.), где Иисус предвещает: Каиафа и его присные увидят Иисуса оправданным, воцарившимся как Мессия одесную ГОСПОДА (как в Пс 109) и «грядущим на облаках небесных» (как в Дан 7). 1 Еноха содержит такое место:

Вы, могущественные цари, которые будете жить на земле, вы должны увидеть Моего Избранника сидящим на престоле Моей славы^[2251].

Так и судьи увидят Иисуса оправданным и воцарившимся. Было бы глубоким непониманием Даниила и еврейских толкователей I века усматривать в этой ссылке полет Иисуса с небес на землю^[2252]. И, разумеется, Иисус не говорил Каиафе и прочим, что они в буквальном смысле увидят Иисуса на престоле (например, в мистике меркавы, в видении Престола—Колесницы). Их глазу откроется более впечатляющее зрелище: на земле произойдут события, которые докажут, что Бог Израилев прославил Иисуса, оправдал его после его страдания и посадил на собственный престол.

На мой взгляд, теперь понятно, почему Каиафа разодрал на себе одежды и воскликнул: «Богохульство!». Не потому, что Иисус объявил себя Мессией, и не столько потому, что тот высказывался против Храма (хотя это было довольно серьезно). Претендовать на мессианство и даже в каком—то смысле на «богосыновство» — само по себе не богохульство^[2253]. Дело было в другом. Объясняя в мессианских категориях свои действия и высказывания в отношении Храма, Иисус соединил два текста, которые в нескольких параллельных и независимых традициях

иудаизма Второго Храма указывали на воцарение, в котором Мессия (или «Сын Человеческий») займет престол самого Бога Израилева, станет одной из центральных фигур в теофании^[2254].

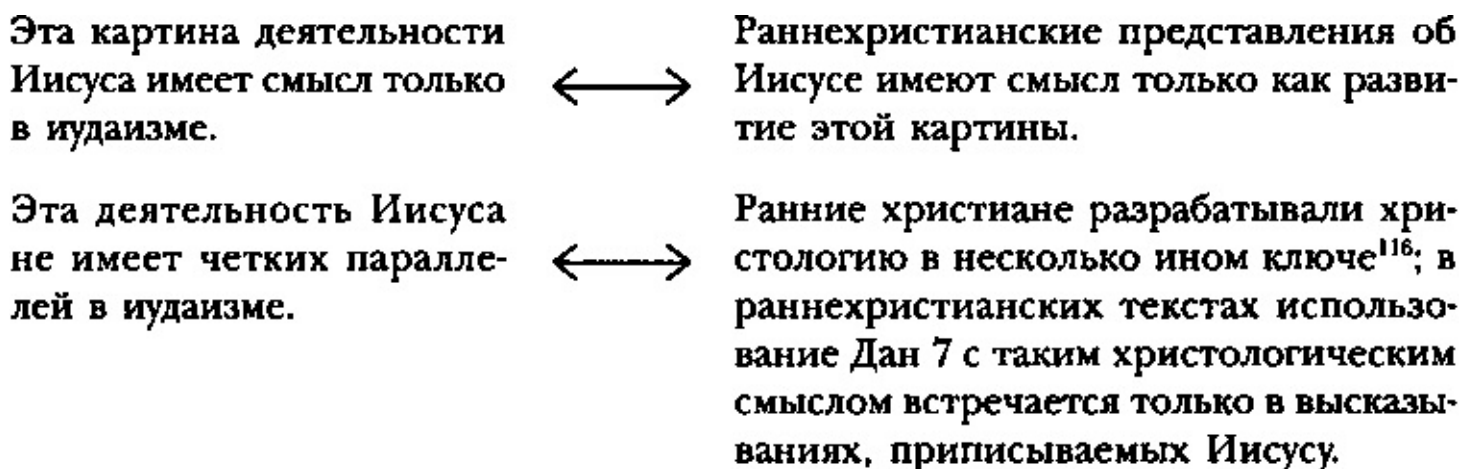
Трудно сказать, насколько Каиафа был знаком с подобными еврейскими традициями. (Нам неизвестно, кто в I веке читал какие небиблейские книги. Могли существовать и десятки, даже сотни произведений, которые тогда были известны, а до нас не дошли.) Также трудно сказать, насколько сам Иисус был под влиянием рассмотренных нами небиблейских текстов. Может быть, он пришел к таким толкованиям самостоятельно? Мы точно не знаем^[2255], да нам это и не требуется для понимания ситуации. Иисус сказал, что, как истинный царь, он не только обладает властью над Храмом, но и воссядет на престоле Бога Израилева. И свои слова он сопровождал ссылкой на тексты, которые в современном ему мире воспринимались как многоплановые и в чем-то революционные.

Теперь мы начинаем понимать сцену суда, уже изученную нами с разных позиций. На карте была вся деятельность Иисуса, увенчивающаяся его путешествием в Иерусалим, а в нем — акцией в Храме и действиями на Тайной вечере. Суд не мог не начаться с вопроса о Храме. Ведь Иисус высказал притязание, что наделен властью над Храмом — властью возвестить о его разрушении. Почему так: потому что Иисус считает себя Мессией? Да, отвечал Иисус, и вы увидите меня оправданным и воцарившимся одесную Силы^[2256]. Здесь все события взаимосвязаны. Последний ответ Иисуса сосредоточил в себе смысл всего — его путешествия в Иерусалим, его акции в Храме, его мессианских притязаний. Все говорило: Иисус, а не Храм, — место присутствия Бога Израилева со Своим народом и ключ к этому присутствию^[2257].

- *Социологический уровень*: протест очень радикального галилеянина против Иерусалима.
- *Политический уровень*: прямой вызов власти и статусу Каиафы, а также власти и статусу кесаря и Пилата.
- *Богословский уровень*: либо это истина, либо богохульство. Каиафа не стал тратить время на рассмотрение первой из этих возможностей.

(iii) Вывод

Мы рассмотрели два ключевых отрывка (Мк 12:35–37; 14:61–62пар.) не как отдельно взятые единицы, а в свете последнего путешествия Иисуса в Иерусалим и его акции в Храме. Мы приняли во внимание контекст — многогранный и многообразный иудаизм Второго Храма. И мы обнаружили поразительную когерентность. Воспользуемся же нашим критерием двойного сходства и двойного различия.



Вывод: Иисус действительно интерпретировал свое путешествие в Иерусалим и использовал в этом контексте загадки, основанные на Пс 109 и Дан 7

Как и в случае с другими кульминационными символическими действиями Иисуса и их разъяснением в рассказах и загадках, мы еще ранее встречаем в его служении намеки, что эти действия и объяснения не были для Иисуса новой идеей, к которой он пришел лишь в последние дни своей жизни. Рассмотрим теперь вкратце основные особенности его жизни и служения, которые, будучи проанализированы в свете центрального акта и его смысла, указывают в том же направлении.

4. Предвестие призвания

Иисус рассказывал истории, чтобы раскрыть смысл своих действий. Однако истории эти — о хозяевах и рабах, об отцах и сыновьях. Иисус говорил о ГОСПОДЕ, чтобы объяснить свое поведение. Но кто такой сеятель? Кто отец блудного сына? Кто пастырь? Кто женщина, ищущая потерянную монету?

За пророческим и мессианским призванием Иисуса мы угадываем более глубокое призвание, сокрытое, как и многое другое, до поры, до самого конца. Он призвал Двенадцать и не был для них первым среди равных, новым Рувимом, Иудой, Левию или Иосифом. Не был он и новым Авраамом. «Пойди из земли твоей, от родства твоего и из дома отца твоего, в землю, которую Я укажу тебе». «Идите за мною, и я сделаю, что вы будете ловцами человеков» [\[2259\]](#). Он называл себя женихом [\[2260\]](#). Его трапезы Царства предвещали мессианский пир, а также новый пир ГОСПОДА и Израиля, после нового скитания по пустыне [\[2261\]](#). Он обращался к образу пастыря. Это царский символ, уходящий корнями в традиции древнеизраильской монархии. Это символ, говорящий о самом ГОСПОДЕ как о пастыре Своего народа: ложные пастыри пасли самих себя вместо овец, но пастырем становится ГОСПОДЬ, принося (в некоторых текстах) обновление Завета и обретение дома [\[2262\]](#). Иисусу этот образ помогал объяснить его цели, интерпретировать характерные для него действия и слова приглашения, радушного приема, требования и предупреждения.

Наверное, Иисус неизбежно должен был начать говорить о себе как о новом Законодателе: не просто новом Моисее, приносящем новую Тору с горы Синай, но том, кто дает заповеди своей властью [\[2263\]](#). Снова оговоримся: это не означало, что Тора плоха, второсортна или недостойна. Перед нами эсхатологическое утверждение: наступил момент великого обновления, когда Тора будет написана в людских сердцах, а потому роль некоторых заповедей умалется, как умалется роль свечей при восходе солнца. Но у кого есть власть объявить о наступлении этого мига для святой Торы, данной Богом? У Иисуса. Как отмечают два крупных исследователя Иисуса и иудаизма, Иисус в этом смысле «говорил от лица Бога», возвещая несоответствие Моисеева законодательства новой эпохе и объявляя о возможности отбросить отныне некоторые из его божественных установлений:

Вот учитель Торы объявляет от своего лица, что говорит Тора...Что же это за тора, которая улучшает учения Торы без ссылки на источник этих учений? (А ведь Источник — Бог!) Меня смущает не столько эта весть (может быть, за отдельными исключениями), сколько вестник... Мудрецы... говорят вещи от собственного имени, но не пытаются улучшить Тору. Пророк, Моисей, говорит не от собственного имени, а от имени Бога. Он возвещает то, что велел ему возвестить Бог. Иисус же говорит не как

мудрец и не как пророк... Поэтому в рамках Торы нам трудно понять учителя, который стоит вне Торы, а может быть, и над Торой... Дело не в учении, а в личности Иисуса^[2264].

Но Иисус не отбрасывал Тору походя, как лжепророк, подстрекающий народ предать древние идеалы в пользу новых идей. (Хотя Иисус рисковал быть принятым за лжепророка, и некоторые его в самом деле принимали за лжепророка.) Он и не кощунствовал против Моисея (согласно Флавию, иногда такое прегрешение каралось смертью^[2265]!), хотя, опять же, кто-то и мог счесть его за такого кощунника. Иисус полагал начало новой эпохе в израильской истории, — эпохе, к которой Закон Моисеев подводил, но для которой был неадекватен.

Когда Иисуса спросили, как обрести жизнь будущего века, он ответил переосмыслением десяти заповедей, где первые три заповеди заменены его собственными приглашением, вызовом, призывом и имплицитным предупреждением: продай все, что имеешь, и следуй за мной. Поразительным образом верность Богу Израилеву отныне обретает форму верности Иисусу. Избавиться от надела предков — эквивалент свержения языческих идолов^[2266]. Как Иисус действовал, словно он — реальность, на которую указывал Храм, или даже тот, кто имеет власть над Храмом, точно так же Он действовал и говорил, словно Он — замена Торы или даже тот, кто имеет власть над Торой.

Иисус говорил от лица Божественной Премудрости. Подобно Премудрости, он пребывает в пути (ср. Сир 24), и ему негде голову преклонить, пока он не окажется в Иерусалиме. Поиск дома Премудростью — более мягкое, но в конечном счете не менее адекватное пророчество о возвращении ГОСПОДА на Сион, и Иисус, по-видимому, думал о себе также и в этих категориях^[2267]. Премудрость будет оправдана своими делами и, возможно, своими детьми; ныне в Израиле — нечто большее, чем Соломон^[2268]. В частности, Иисус, подобно Премудрости, приглашал слушателей придти к нему и обрести «покой»^[2269]. Как мы уже видели, он предлагал эсхатологический покой, предвестием которого был институт субботы^[2270]. Он действовал и говорил так, словно должен воплотить роль, отводимую Премудрости Божьей.

Я не думаю, что этих высказываний самих по себе достаточно, чтобы понести на себе выводы относительно самопонимания Иисуса, которые из них порой делают. Однако они органично вписываются в контекст символического путешествия Иисуса в Иерусалим и его разнообразных объяснений этого важнейшего акта. Даже нелегко представить их возникновение в каком-либо ином контексте. Ни из каких раннехристианских текстов не видно, чтобы кто-либо после Иисуса сделал такие высказывания и символы центральными для собственного понимания Иисуса и его роли. Поэтому можно с уверенностью говорить об их аутентичности.

Наконец, если Иисуса казнили по обвинению в богохульстве, которое он на себя навлек своей акцией в Храме и своим объяснением этой акции, нас не должно удивлять, что подобного рода обвинения против него высказывались и раньше. Ведь он объявлял прощение грехов в обход всего храмового культа^[2271]! Если возвращение ГОСПОДА на Сион свершается в нем и через него, то у него есть право и власть воссоздать Израиль вокруг себя — как обретший прощение (т. е. возвратившийся из плена) народ единого истинного Бога. Не будем забывать евангельские предания о том, что некоторые друзья Иисуса принимали его за сумасшедшего^[2272]. И едва ли эти предания — выдумка ранней Церкви.

...Итак, мы обнаружили внутреннюю когерентность между тремя моментами, которые мы уже выделили ранее в связи с еврейским контекстом Иисуса:

1) Иисус совершил акт, который был задуман им как символ и воплощение обетованного

возвращения ГОСПОДА на Сион;

2) При этом он видел себя в роли той странной квазимессианской фигуры, которая воссядет на престоле Бога Израилева, причем придет к рославлению через страдания за Израиль и оправдание, через взятие на себя призвания Израиля быть светом миру;

3) В полном соответствии с этой миссией его провозвестие о Царстве (радушный прием, предупреждение и вызов) содержало аллюзии на три центральных символа, с помощью которых израильтяне думали и говорили о Боге, особенно о присутствии и промысле Божьем в Израиле, — Храм, Тору и Премудрость.

По-видимому, Иисус считал, что вдохновлен Духом ГОСПОДНИМ (как и всякий пророк) и что его учение — пророческое слово Бога Израилева. Поэтому в качестве предварительного вывода к этой главе и части книги можно сказать: Иисусовы деятельность, рассказы, символы и мировоззрение указывали на его веру в скорое исполнение обетований и замыслов ГОСПОДНИХ во всем их глубоком многообразии и единстве. Они указывали и на его цель: действовать и говорить как воплощение этих обетований, приводя тем самым к осуществлению ГОСПОДЕНЬ Промысел.

В этом свете можно с некоторой надеждой на успех рассмотреть последнюю проблему относительно самопонимания Иисуса (ранее я обычно избегал употреблять слово «самопонимание» [*self-understanding*], но теперь оно помогает мне описать осознание Иисусом собственного призвания)

Иоахим Иеремиас положил ощущение Иисусом Бога Израилева как «Абба» («Отец») в основу реконструкции мышления и самопонимания Иисуса^[2273]. Надо признать, что Иеремиас несколько перегнул палку, хотя не хуже некоторых своих критиков знал явные контраргументы против своего тезиса: в палестинском иудаизме времен Иисуса мы не встречаем «Абба» как обращение к Богу. Он также знал, что «Абба» — не только детское слово^[2274].

Не будем забывать: в Евангелиях слово «Абба» встречается всего однажды^[2275]. Поэтому было бы неоправданно с него начинать и на его основании выстраивать целую теорию об уникальности восприятия Иисусом Бога Израилева и его учении на этот счет. Тем не менее полностью сбрасывать Иеремиаса со счетов не следует: в молитвах Иисуса действительно есть некая поразительная особенность. И если мы не будем класть ее в основу глобальной конструкции, она внесет ценный вклад в нашу гипотезу.

Не вдаваясь в детали (их можно почерпнуть у Иеремиаса), можно предположить: когда Иисус называл Бога Израилева «Отцом», это было связано в первую очередь с теми базовыми целями и верованиями, о которых у нас шла речь в [главе 11](#). Это было аллюзией на сыновство Израиля по отношению к Богу и аллюзией на исход^[2276]. Здесь же намек на особое богосыновство Мессии, в котором как бы сфокусировано богосыновство Израиля^[2277]. Это хорошо видно в притче о злых виноградарях. Поскольку Иисус считал себя Мессией, который приведет израильскую историю к кульминации, воплотив в себе новый исход, от него было бы естественно ожидать и особых молитв, — молитв, созвучных этой его вере. Также естественно было бы ожидать, что он и учеников научит молиться соответствующим образом.

Итак, возникает предположение: в рамках этого смысла и предполагаемого им мессианского призвания Иисус обнаружил более глубинное призвание. В связи с ним он и называл Бога Израилева своим «Отцом». Можно спросить: если Иисус действительно ощутил в себе призвание сделать для Израиля и всего мира то, что, по Писаниям, мог сделать только Бог Израилев, где причина и опора для такого ощущения? В чем его центральная особенность? По-видимому, мы очень близко подходим к ответу, когда отмечаем наличие в обращении Иисуса к Богу Израилеву как к «Отцу» нечто если и не полностью уникальное, то во всяком случае

В то время, продолжая речь, Иисус сказал: славлю Тебя, Отче, Господи неба и земли, что Ты утаил сие от мудрых и разумных и открыл то младенцам; ей, Отче! ибо таково было Твое благоволение. Все предано мне Отцом моим, и никто не знает сына, кроме Отца; и Отца не знает никто, кроме сына, и кому сын захочет открыть [\[2278\]](#).

Этот отрывок утверждает нас в наших предположениях. Как и со всеми другими вещами, рассмотренными в настоящей главе, возможность особой близости Иисуса с «Отцом» не есть некое новое и странное добавление к портрету: оно составляет естественную часть портрета и дает глубокое объяснение других его особенностей [\[2279\]](#).

В нашем анализе Евангелий мы обнаружили несколько тем, которые сами по себе самопонимание Иисуса объяснить не позволяют. Но все становится на свои места, когда мы рассматриваем их в свете последних великих символических действий Иисуса и в свете тех объяснений, которые эти действия сопровождали.

Необходимо коснуться еще одного вопроса — о сцене Преображения [\[2280\]](#). Доселе я его старательно обходил. Очевидно, что эта сцена не может лечь в основу ни общей исторической реконструкции, ни даже маленькой ее части. Но опять—таки, как бы ни подходить к этому рассказу с позиций богословия, психологии, библейских аллюзий, мистики или антропологии, любой историк обязан признать: *если* Иисус действительно ощущал описанное нами призвание и *если* событие вроде Преображения действительно имело место, то оно не могло не укрепить его призвание. Здесь уместно вспомнить слова, которые, согласно всем трем синоптическим Евангелиям, Иисус сказал непосредственно перед Преображением. Эти слова перекликаются со многим, о чем мы говорили выше в этой главе и части книги.

Кто хочет идти за мною, отвергнись себя и возьми крест свой и следуй за мною. Ибо, кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее; а кто потеряет душу свою ради меня и Евангелия, тот сбережет ее. Ибо какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит? Или какой выкуп даст человек за душу свою? Ибо, кто постыдится меня и моих слов в роде сем прелюбодейном и грешном, того постыдится и Сын Человеческий, когда придет в славе Отца своего со святыми ангелами. [И сказал им:] истинно говорю вам: есть некоторые из стоящих здесь, которые не вкусят смерти, как уже увидят Царство Божие, пришедшее в силе [\[2281\]](#).

Очевидно, что этот отрывок следует интерпретировать в свете предложенной нами парадигмы. Петр только что исповедал Иисуса Мессией, а Иисус ответил ученикам, что его отвергнут и убьют. Затем Иисус предлагает призыв, предупреждение и обетование, в которых имплицитно содержится всякое такое «учение»: ученики должны последовать за ним в его вдвойне рискованной революции, они должны отдать все: ведь вот—вот наступит Царство. Эти слова предполагают, что приход Царства тесно связан с мессианством Иисуса, его предстоящей смертью и путешествием в Иерусалим. Иисус воплотит в себе возвращение из плена, победу над злом и возвращение ГОСПОДА на Сион. Как только мы уяснили этот предложенный мною подход, мы начинаем видеть: с точки зрения Иисуса, именно так должен достигнуть оправдания

«Сын Человеческий», который также есть и «Сын Божий». Именно так ГОСПОДЬ вернется на Сион, именно это Он совершит при Своем возвращении. И именно здесь — путь к победе Бога.

5. Вывод

В части III мы рассмотрели цели и верования Иисуса. Пора подвести резюме.

Цель Иисуса строилась на осознании им своего призвания^[2282]. Он верил, что Бог Израилев его призвал:

- *пробудить* обетования о возвращении ГОСПОДА на Сион, а также несколько более таинственные, но важные, предания о возвышении некоего человека до Престола Божьего;
- *осуществить* эти обетования в своем путешествии в Иерусалим, мессианском акте в Храме и смерти от рук язычников (в надежде на последующее оправдание)
- и тем самым *воплотить* возвращение ГОСПОДА.

Его намерения, связанные с осуществлением целей на практике, включали: путешествие, приход в Иерусалим, акцию в Храме, Тайную вечерю, гефсиманское борение, отказ защищаться перед властями. Иисус делал это, веря, что он исполняет свои цели.

Верования Иисуса оставались верованиями еврея I века, уповающего на наступление Царства Бога Израилева. Он не предавал еврейское учение. Однако он также *верил, что Царство наступает в его служении и через его служение*. Его верность израильским идеалам обрела форму критики и обновления изнутри, форму вызова традициям и институтам, чей истинный смысл, думал он (подобно древним пророкам и подобно радикалам своего времени), был глубоко искажен и извращен. Его верность обрела также форму новых предложений. Эти предложения были не просто идеями реформатора. Они предполагали нечто гораздо большее — исполнение, завершение, осуществление.

Верования Иисуса можно представить в категориях трех наиболее фундаментальных еврейских верований^[2283].

- *Монотеизм*. Иисус верил: есть единый Бог–Творец, избравший Израиль, обещавший быть со Своим народом и вести его к своему предназначению, к новому исходу. Иисус верил: Бог присутствует с людьми, руководит ими, спасает их через Храм, Тору, Премудрость, Слово и Дух. Иисус был еврейским монотеистом I века.

- *Избрание*. Иисус верил: Израиль — богоизбранный народ, призванный быть светом миру и реализовать свое призвание через страдание. Иисус не оставлял своей веры в особое призвание Израиля, хотя и обличал расхожие понимания этого призвания.

- *Эсхатология*. Иисус верил: грядет Царство Бога Израилева, которое принесет с собой подлинное возвращение из плена, окончательную победу над злом и возвращение ГОСПОДА на Сион. Он не только разделял эту еврейскую надежду, но и сделал ее тематической для своего собственного служения.

Чем отличается вера Иисуса от веры тысяч его еврейских современников? Иисус верил: все это исполняется в нем и через него. Его конкретной задачей было предложить символическую шифровку (или дешифровку?) этого богословия и чаяния в категориях его собственных жизни и служения. Слова, которые он произнес, как Мессия, в ту ночь, в которую был предан, пророчески звучат как слова Бога Израилева об Иисусе.

Это сын Мой возлюбленный, в котором Мое благоволение.

Это сын Мой возлюбленный, его слушайте.

Это тело Мое, которое за вас предается^[2284].

Разговор о «призвании» Иисуса требует отказа от некоторых традиционных представлений о евангельской христологии. Иисус не имел такого «сверхъестественного» знания о своей связи с Богом, какое часто предполагали у него сторонники «высокой» христологии, мыслившие в категориях деизма XVIII века, где о «божественности» Иисуса можно было говорить лишь в рамках одной из форм докетизма. Иными словами, Иисус не «знал, что он — Бог» в том же смысле, в котором человек знает, что он мужчина или женщина, что он хочет есть или хочет пить или что час назад он ел апельсин. Его «знание» было более рискованного, но, возможно, более значительного плана: подобно знанию, что тебя любят. «Доказать» это можно лишь жизнью.

Пророческое призвание Иисуса включало в себя призвание символически осуществить возвращение ГОСПОДА на Сион.

Мессианское призвание Иисуса включало в себя призвание совершить ряд деяний, которые, как он знал, согласно Писаниям, ГОСПОДЬ оставил для Себя. Он станет мессианским пастырем. Он совершит акт спасения. Он сделает то, что не может сделать ни посланник, ни ангел, но только «рука ГОСПОДА», присутствие Бога Израилева^[2285]. В молитвах и испытаниях, в конфронтациях и сомнениях у него выковалась вера: он должен совершить для Израиля то, что, согласно Писаниям, может совершить только ГОСПОДЬ. И быть тем, кем может быть только ГОСПОДЬ. Он — Мессия Израилев, но, в конце концов, «нет царя, кроме Бога».

Таким образом, ключ к евангельской христологии лежит в богословии Храма и его средоточии — возвращении ГОСПОДА на Сион^[2286]. Забудьте на время про «христологические титулы»; забудьте про псевдоортодоксальные попытки сделать Иисуса из Назарета знающим, что он — второе лицо Троицы; забудьте про сухой редукционизм — зеркальное отражение бездумной псевдоортодоксии. Представьте молодого еврейского пророка. Вот он возвещает возвращение ГОСПОДА на Сион как Судьи и Спасителя, а затем воплощает это, входя, со слезами, в город, символизируя разрушение Храма и последний Исход... Иисус из Назарета считал себя избранным, избранным «Отцом», сделать то, что, согласно израильским Писаниям, обещал сделать Сам Бог. Он будет столбом дыма и огня для нового Исхода. Он воплотит в себе возвращение и избавление Бога Израилева.

Жизнь исторического Иисуса — одна из самых захватывающих глав древней истории. Его жизнь и программа выдерживают сравнение с жизнью и программой любой другой известной нам личности. Учение Иисуса вырывают из контекста, всячески искажают и передергивают в угоду всевозможным целям, — и все же оно остается поразительным для нас. Его смерть стоит рядом со смертью Сократа: крест и цикута во многом определили развитие западного сознания^[2287].

Но это — память. И здесь есть великая загадка.

Сделайте из Иисуса учителя, — и вы сможете перевести его учение на язык других категорий. Сделайте из него социального, политического или военного революционера, — и вы получите модель для подражания. Но представьте его эсхатологическим пророком, который возвещает (и говорит, что воплощает!) Царство, — и у вас будет рассказ о человеке, пошедшем на крупную игру и как будто проигравшем. Как тут не вспомнить вопрос Эйнштейна, играет ли Бог в кости.

Швейцер прекрасно понимал проблему. Поместите Иисуса в его исторический (т. е. эсхатологический и апокалиптический) контекст, — и он может потерять для вас всякое значение. Такова уж специфика его учения, направленного на Израиль I века, что оно выглядит «памфлетом для времени Иисуса», а вовсе не вечной истиной. Хуже того: Иисус обещал Царство, а Царство не пришло. Вот и наблюдаем мы «вымученные попытки спасти Иисуса от апокалиптики»^[2288]. Во дни Швейцера этим занимались люди благочестивые, желающие сохранить Иисуса в качестве учителя вечных истин. Сейчас над этим трудятся люди неблагочестивые: им не по душе образ апокалиптического пророка.

Швейцер объявил, что сама неудача Иисусова проекта как бы освободила его «дух» (или «личность»), который может становиться значимым присутствием везде и во все времена. Иисус остается странником, «неизвестным», но он все еще манит за собой, заповедует, дает откровение... Бультман подошел к делу иначе. Он считал это недостижимым: «личность» Иисуса нам неизвестна, но «учение» его живет^[2289]. Своей демифологизацией Бультман добился того же, что Швейцер — «личностью», с одной существенной разницей: Иисус Швейцера, грубо говоря, — человек действия, призывавший людей к выполнению *задач*, а Иисус Бультмана — человек речей, призывавший людей *думать*. В результате Швейцер стал врачом-миссионером, а Бультман написал «Новозаветное богословие».

Обе альтернативы неудовлетворительны. Демифологизированный Иисус Бультмана совершенно выпадает из I века: попробуйте взять в руки книгу «Иисус и Слово» сразу после Иосифа Флавия! Швейцер попал в точку с центральной ролью «апокалиптики» для Иисуса, но ошибочно полагал, что она говорит о конце света и что из отсутствия конца света в урочный час можно вывести некую вечную истину. Ничего подобного! Иисус отправился в Иерусалим, чтобы осуществить и воплотить грядущее Царство, в котором ГОСПОДЬ будет царем мира. Он умер той же смертью, что и все лжемессии. Если рассказ на этом заканчивается, он означает лишь одно — то, что Ювенал выучил еще школьником на упражнениях по риторике. «Удались от общественной жизни, и будешь крепче спать»^[2290]!

Иными словами, если Иисусовы деятельность, рассказы и символы привели к распятию, то даже нельзя сказать, что у него была пара ценных идей, но в последний момент фортуна от него отвернулась. Его смерть, будучи тематически связанной со всей его программой, поставила под сомнение и его идеи. Если Иисус был таким, как я думаю, и если смерть была концом, то это — конец. Он похож на Иуду Галилеянина или Симеона Бен-Косибу, разве что чуть поинтереснее,

да и то, возможно, лишь потому, что учения Иуды и Симеона до нас не дошли. Описывает же Иосиф Флавий Иуду как *sophistes*.

Конечно, имелись разные способы осмыслить смерть учителя или даже вождя. Всюду знали о Сократе как об образце благородного принятия несправедливой казни. В иудаизме существовала категория «мучеников», применявшаяся к людям, которые противостояли язычникам и умирали в верности ГОСПОДУ. Однако категории неудавшихся Мессий не существовало. Мессия, который, вместо того чтобы победить язычников в битве, погиб от их руки, — не Мессия, а обманщик, — именно так говорили впоследствии раввины (да и христиане) о Бар-Кохбе^[2291].

Почему же тогда люди продолжали говорить об Иисусе из Назарета, причем говорить не просто как о личности яркой, но трагической? Ответ, который давали на этот вопрос ранние христиане, нам известен и отличен от того, что выдумали современные мифотворцы: Иисус воскрес из мертвых. Конечно, это вызывает вопросы, для рассмотрения которых нужно писать еще одну книгу: что имелось в виду? Что произошло на самом деле? Произошло ли нечто с самим Иисусом или только с учениками? Почему это привело к возникновению именно такого движения? Как бы то ни было, только воскресение может объяснить, почему христиане не думали, что Иисус пребывал в иллюзиях. Только оно объясняет, почему его жизнь и слова имели актуальность через две недели (да и два тысячелетия!) после его смерти.

Подлинная проблема для историков и богословов состоит вовсе не в том, что не сбылись предсказания Иисуса о конце света или надежды ранних христиан на «второе пришествие». Это — то как раз не проблема, а карикатура на нее. Реальный вопрос звучит так: Иисус понимал предстоящие ему смерть и оправдание как победу над злом. Однако в светлый понедельник зло еще попирало землю — и в Средиземноморье (от Иерусалима до Гибралтара), и далеко за его пределами. И попирает до сего дня. Может быть, зло исчезнет лишь в загробной жизни? (Христиане часто прибегали к такому объяснению.) Или, может быть, смысл в том, что истинные *идеи* стали торжествовать над ложными? (Толкование в идеалистическом духе.) Однако подобные версии совершенно сбрасывают со счетов глубоко еврейский характер программы Иисуса, они не принимают всерьез его горячую молитву о наступлении Царства: да придет Царство Твое, и да будет воля Твоя, на земле, как и на небе...

Интересно, что ни одну из этих банальностей мы у первого поколения христиан не встречаем. Конечно, их волновало не только воскресение Иисуса, но и свое собственное. И им было важно верить в истину и возвещать истину. Однако они праздновали и возвещали победу Иисуса над злом как нечто *уже* произошедшее, причем непосредственно связанное с реальным миром, с их миром. Да, конечно, сражаться еще надо, но подлинная победа *уже* одержана. Именно здесь — основа их провозвестия начальствам и властям, что их время истекло^[2292]. Именно здесь — основа их великой радости. Радости не только о будущем, но и прошлом, и о настоящем. Но для того, чтобы сказать об этом подробно, действительно нужно писать отдельную книгу.

Таким образом, важность для нас Иисуса зависит от того, принимаем ли мы свидетельство ранней Церкви о его воскресении. Кроме того, если даже мы верим в воскресение, многое зависит от того, как мы смотрим на Иисуса до воскресения.

- Если Иисус — лишь докетическая фигура, божественное существо псевдоортодоксальной христологии, то его воскресение лишь подтверждает спасение уже открытое и предложенное. Оно лишь подтверждает, что Иисус был — таки «Богом». (Каким «Богом»?)

- Если Иисус — лишь учитель вечных истин, вестник вечного призыва к Решению или пионер нового способа бытия — в — мире, то его воскресение, видимо, подтверждает правильность

его взглядов. (Хотя интересно, что сторонники подобных представлений об Иисусе воскресение в свои схемы обычно не включают, — разве что как метафору, обозначающую возникновение христианской веры.)

- Но если Иисус — эсхатологический пророк, Мессия, вестник Царства, который умер, чтобы оно наступило, то воскресение означает, что он успешно выполнил свою миссию, и осуществленное им переосмысление грядущего Царства предвещало будущую задачу для его последователей — *претворения в жизнь* его достижения. В конце концов, Иисус, как хороший еврей I века, верил, что Израиль для остального мира — как петля для двери; то, что он сделал для Израиля, он сделал для всего мира. Поэтому, в свете его целей, как они нам известны, имеет смысл предположить: он ждал, что его ученики, в свою очередь, станут благовестниками (по Исайе!), светом миру.

Однако христиане — люди не просто с идеей, но с задачей. В этом плане Швейцер был прав, а Бультман ошибался. «Историкам идей» не понять ни Иисуса, ни раннюю Церковь. В фокусе моей модели (см. *NTPG* и часть I выше) не случайно стоят действия и слова — как действия, а не просто вопросы и ответы. Я сосредотачиваю внимание на деятельности и символе, на рассказах, которые представляют собой не просто «иллюстрацию» абстрактных идей, но действия, наполненные силой и революционным потенциалом.

В этой модели «верования» тесно связаны с «целями». Цель же состоит не в том, чтобы верить в сколь можно больше правильных вещей, а в том, чтобы действовать в послушании, чтобы, подпитываясь истинной верой, претворять в жизнь достижение Иисуса. (Отмечу: свою модель я разработал отнюдь не априори, а при виде собственной неспособности понять Иисуса в рамках истории идей, с которой я начал. Я старался, чтобы метод не был насилием по отношению к изучаемому предмету. И это одна из причин, почему я писал эту книгу дольше, чем рассчитывал.) Если «Новозаветному богословию» — быть, то его нужно рассматривать в более широком контексте «новозаветных программ». Однако и для этого требуется отдельная книга.

...Интересное дело! Если я прав, то Церковь (особенно в свои псевдоортодоксальные моменты) часто понимала высказывания Иисуса о возвращении ГОСПОДА на Сион как высказывания о его собственном «втором пришествии». В результате складывается парадоксальная ситуация.

- Некоторые церкви (особенно протестантские) куда более сильно и горячо верят во «второе пришествие», чем в Боговоплощение. Боговоплощение же для них предполагает, что Иисус был «божественным»/сверхъестественным существом, чья человеческая история не принципиальна для предлагаемого им спасения.

- Те, кто эту псевдоортодоксальную доктрину отверг (вместе с ее последствиями в истории), часто называют ее исторически безосновательной [\[2293\]](#).

- Христиане, желающие понять Боговоплощение, постоянно упускают из виду самый главный и поразительный источник материала по данному вопросу. А ведь отнесись они к нему серьезно, само понятие «Бог» может оказаться переосмысленным, причем переосмысленным в категориях истории Иисуса из Назарета.

Пожалуй, именно страх сделать этот последний шаг удерживал многих, делал для них благоговение извинением для скверного исторического метода. Исследователи снимали исторические сандалии, чтобы те не коснулись священной земли. Так они держали «Бога» на почтительном расстоянии, не претендуя знать многое и об Иисусе. Знаменитый пример —

концовка Бамптонских лекций Р. Г. Лайтфута (1934 год)^[2294]. Но, хотя блудный сын и вернулся в отчий дом босым, отец велел надеть ему сандалии на ноги. Лишившаяся своей былой гордыни, бывшего желания обособиться со своей половиной наследия, история снова находится у семейного стола. И если богословие, старший брат, делает вид, что историю не замечает, то это означает лишь одно: богословие забыло, кто у них общий отец.

Ортодоксальное богословие в этом смысле часто отличалось забывчивостью, часто представляло Просвещение злодеем. Дескать, Просвещение бесконечно коварно! Была ли запретная тема? Да, была: изучение истории Иисуса. Мол, будем как боги, отличающие факт от вымысла. И так история изгонялась из сада, отправляясь в далекую страну, где терния да волчцы, да вместо еды — рожки для свиней.

...В некотором смысле Реймарус был прав, а Меланхтон ошибался. Христианство оказывает себе на редкость дурную услугу, когда говорит, что важны не события, а «их смысл для меня». Однако Реймарус подпил сук, на котором сидел. Он апеллировал к истории, надеясь, что она разрушит христианство, однако в реальности его программа позволила христианству вернуться к своим корням, позволила древу напиться из свежих родников жизни. Желанной Меланхтоном богословской экзегезы можно достичь, идя путем Реймаруса — историческим исследованием Иисуса. Надо не отбрасывать «поиск» в пользу богословия и благочестия и не тормозить богословием работу историка, а понимать: задан правильный вопрос, просто на него пока еще не было получено полного ответа. Еврейское же богословие I века способно нас научить тому, что именно в истории (особенно истории иудаизма I века) мы обнаруживаем спасающий и грозный промысел Бога-Творца. Конечно, нам придется пересмотреть многие свои позиции (в том числе церковные), но этот факт нас удивит или встревожит только, если мы думаем, что все о Боге знаем.

Лайтфут отвернул взор от созерцания человеческого лица Бога. В Евангелиях, сказал он, мы прослеживаем лишь подступы к Его путям. И Лайтфут считал, что это хорошо, поскольку к небесному видению мы не готовы. В своей книге я попытался показать, что Евангелия рассказывают об Иисусе столько, сколько науке и во сне не могло присниться, и хотя некоторые типы ортодоксии с ужасом отвергают извлечение отсюда выводов, такой их подход глубоко ошибочен и обречен на провал. Предложенный мною портрет Иисусова склада ума, целей и верований говорит не об ужасном Боге, чье непосредственное воплощенное присутствие заставляет нас содрогнуться, но о Том, чья слава чудесным образом раскрывается в радушном приеме и предупреждении, символе и рассказе, угрозе Храму, праздновании на Тайной вечере, а также темной ночи во время полдня на Голгофе. Швейцер сказал, что Иисус приходит к нам как неизвестный. Если я прав, дело обстоит как раз наоборот. *Мы* приходим к *нему* как неизвестные, добираясь ползком из далекой страны, где мы промотали средства на мятежный, но бесплодный историцизм. Рожки для свиней — «несомненные результаты современной критики» — напомнили нам о том знании, которое чуть не стерла из памяти гордыня, и мы отправились к дому. И, когда мы подходили к дому (как мы попытались сделать в этой книге), мы увидели, что он выбежал к нам навстречу — хорошо известный, некогда отвергнутый нами во имя науки или веры, но терпеливо ждущий, пока мы его взыщем и снова обретем. И кольцо на нашем пальце, и сандалии на наших ногах убеждают нас: празднуя за его столом его Царство, мы снова и снова обнаруживаем не только, кто он, но и кто мы — неизвестные, но хорошо известные, как умирающие, но вот, мы живы.

Приложение: «Царство Божье» в раннехристианских текстах

В данной книге тема «Царства ГОСПОДНЕГО» занимает центральное место. Поэтому имеет смысл отдельно привести перечень релевантных отрывков в удобном формате. Попытка сделать полный список вылилась бы в каталог совершенно необъятных размеров, поэтому мне приходилось делать сокращения (например, там, где параллельные отрывки почти полностью идентичны). На всякий случай оговорюсь: этот перечень не преследует полемических целей, никаких подвохов в себе не таит и задуман исключительно для удобства читателя.

Я разделил тексты на те, что содержатся в синоптической традиции, и те, что содержатся вне ее. Первая из этих категорий содержит такое внутреннее деление: сначала отрывки перечислены по их местоположению в различных традициях, а потом — по широким темам.

1. Синоптическая традиция

а. Перечень по местоположению

(i) Во всех трех синоптических Евангелиях:

Мф 12:25–26/Мк 3:23–26/Лк 11:17–18: Всякое царство, разделившееся само в себе, опустеет; и всякий город или дом, разделившийся сам в себе, не устоит. И если сатана сатану изгоняет, то он разделился сам с собою: как же устоит царство его?

Мф 13:11/Мк 4:11/Лк 8:10: Вам дано знать тайны Царства Небесного/Божьего, а им...

Мф 13:31/Мк 4:30/Лк 13:18: Царство Небесное/Божье подобно зерну горчичному...

Мф 16:28/Мк 9:1/Лк 9:27: Есть некоторые из стоящих здесь, которые не вкусят смерти, как уже увидят «Сына Человеческого, грядущего в Царствии»/Царство Божье, пришедшее в силе/Царство Божье.

Мф 18:1–4/Мк 10:15/Лк 18:16–17: Ученики приступили к Иисусу и сказали: кто больше в Царстве Небесном? Иисус, призвав дитя, поставил его посреди них и сказал: истинно говорю вам, если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное; итак, кто умалится, как это дитя, тот и больше в Царстве Небесном. [Мк/Лк: Кто не примет Царства Божьего, как дитя, тот не войдет в него.]

См. также **Мф 19:14:** Пустите детей и не препятствуйте им приходить ко мне, ибо таковых есть Царство Небесное.

Мф 19:23сл./Мк 10:23сл./Лк 18:25: Трудно богатому войти в Царство Небесное/Божие.

Мф 26:29/Мк 15:43/Лк 22:16, 18: Отныне не буду пить от плода сего виноградного до того дня, когда буду пить с вами новое вино в Царстве Отца Моего. [Лк повторяет сходное высказывание над хлебом и чашей.]

(ii) У Матфея и Марка

Мф 4:17/Мк 1:15: Покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное/Божье.

Мф 20:21/Мк 10:37: Скажи, чтобы сии два сына мои [Мк: Дай нам...] сели у Тебя один по правую руку, а другой по левую в Царстве Твоем [вместо «в Царстве Твоем» у Мк «в славе Твоей»]. Мк 9:47: Лучше с одним глазом войти в Царство Божье, нежели с двумя глазами быть ввержену в геенну. [Ср. Мф 18:9, где «жизнь» параллельна «Царству» у Мк.]

(iii) У Матфея и Луки

Мф 5:3/Лк 6:20/Фома 54: Их [нищих (Мф: духом)] есть Царство Небесное.

Мф 6:33/Лк 6:31: Ищите [Мф: прежде] Царства Его.

Мф 6:10/Лк 11:2: Да придет Царство Твое.

Мф 8:11/Лк 13:28сл.: Многие придут с востока и запада и возлягут с Авраамом, Исааком и Иаковом в Царстве Небесном/Божьем, а сыны Царства извержены будут во тьму внешнюю... [Лк добавляет: там будет плач... когда увидите Авраама... в Царстве Божьем, а себя изгоняемыми вон.]

Мф 10:7/Лк 9:2: Ходя же проповедуйте, что приблизилось Царство Небесное. [У Лк: «И

послал их проповедовать Царство Божие».]

Мф 11:11–12/Лк 7:28; 16:16; ср. Фома 76: Из рожденных женами не восставал больший Иоанна Крестителя; но меньший в Царстве Небесном больше его [пар.: Лк 7:28]. От дней же Иоанна Крестителя донныне Царство Небесное насилию подвергается, и muži насилия берут его силой. [Пар.: Лк 16:16: Закон и пророки были до Иоанна; с тех пор Царство Божье благовестуется, и всякий входит в него насилием.]

Мф 12:28/Лк 11:20: Если я Духом [Лк: перстом] Божьим изгоняю бесов, то достигло вас Царство Божье.

Мф 13:33/Лк 13:20: Царство Небесное/Божье подобно закваске...

Мф 22:2: Царство Небесное подобно царю, который сделал брачный пир для сына своего... [Лк 14:15: Некто из возлежащих с ним сказал ему: блажен, кто вкусит хлеба в Царстве Божьем! Но Иисус ответил: один человек устраивал большой ужин...]

Лк 19:11: Присовокупил притчу, ибо он был близ Иерусалима, и они думали, что скоро должно открыться Царство Божье. [Мф 25:14–30: аналогичная притча, без вступления «Царстве», но с «Царством» в широком контексте.]

(iv) У Марка и Луки:

Лк 22:29–30: И я дарую вам, как даровал Мне Мой Отец, Царство, да ядите и пиете за трапезою Моею в Царстве Моем, и сядете на престолах судить двенадцать колен Израилевых. [Мк 11:10: сходное высказывание, только вместо «Царства» — «в новом мире» (*palingenesis*).]

Мк 15:43/Лк 23:51: Иосиф Аримафейский «ожидал Царства Божьего».

(v) Только у Матфея:

Мф 3:2 (Иоанн Креститель): Покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное.

Мф 4:23: И ходил Иисус по всей Галилее, уча в синагогах их и проповедуя Евангелие Царства и исцеляя всякую болезнь...

Мф 5:10: Блаженны изгнанные за правду, ибо их есть Царство Небесное.

Мф 5:19сл.: Кто нарушит одну из заповедей сих малейших и научит так людей, тот малейшим наречется в Царстве Небесном; а кто сотворит и научит, тот великим наречется в Царстве Небесном. Ибо, говорю вам, если праведность ваша не превзойдет праведности книжников и фарисеев, то вы не войдете в Царство Небесное.

Мф 7:21: Не всякий говорящий Мне: «Господи! Господи!», войдет в Царство Небесное, но исполняющий волю Отца Моего Небесного.

Мф 9:35: И ходил Иисус по всем городам и селениям, уча в синагогах их, проповедуя Евангелие Царства и исцеляя всякую болезнь...

Мф 13:19: Ко всякому, слушающему слово о Царстве и не разумеющему, приходит лукавый и похищает посеянное в сердце его...

Мф 13:24: Царство Небесное подобно человеку, посеявшему доброе семя на поле своем... [Ср. Фома 57.]

Мф 13:3643 (3 ссылки): (38) доброе семя — это сыны Царства... (41) пошлет «Сын Человеческий» ангелов своих, и соберут из Царства его все соблазны... (43) тогда праведники воссияют, как солнце, в Царстве Отца их.

Мф 13:44–52 (4 ссылки): (44) Еще подобно Царство Небесное сокровищу... [ср. Фома 109]

(45) купцу, ищущему хороших жемчужин... [ср. Фома 76] (47) неводу, закинутому в море... (52) Всякий книжник, наученный Царству Небесному, подобен хозяину, который выносит из сокровищницы своей новое и старое.

Мф 16:19: Дам тебе ключи Царства Небесного.

Мф 18:23: Царство Небесное подобно царю, который захотел сосчитаться с рабами своими...

Мф 19:12: Есть скопцы, которые сделали сами себя скопцами для Царства Небесного. [Ср. Фома 22; 2 Клим 12:6 ниже.]

Мф 20:1: Царство Небесное подобно хозяину дома, который вышел рано поутру нанять работников...

Мф 21:31: Истинно говорю вам, что мытари и блудницы вперед вас идут в Царство Божье.

Мф 21:43: Отнимется от вас Царство Божье и дано будет народу, приносящему плоды его.

Мф 23:13: Горе вам... затворяете Царство Небесное человекам...

Мф 24:14: И проповедано будет это Евангелие Царства по всей вселенной, во свидетельство всем народам...

Мф 25:1: Подобно будет Царство Небесное десяти девам...

Мф 25:34: Придите, благословенные Отца Моего, наследуйте Царство, уготованное вам от создания мира...

(vi) Только у Марка:

Мк 4:26: Царство Божье подобно тому, как если человек бросит семя в землю...

Мк 12:34: Недалеко ты от Царства Божьего. [Ср. Фома 82 (ниже).]

(vii) Только у Луки:

Лк 1:33: Царству Его не будет конца.

Лк 4:43: И другим городам благовествовать Я должен Царство Божье, ибо на то Я послан.

Лк 8:1: [Иисус] проходил по городам и селениям, проповедуя и благовествуя Царство Божье.

Лк 9:60: Предоставь мертвым погребать своих мертвецов [= Мф 8:22]; а ты иди, благовествуй Царство Божье.

Лк 9:62: Никто, возложивший руку свою на плуг и озирающийся назад, не благонадежен для Царства Божьего.

Лк 10:9, 11 (наставление Иисуса ученикам): Исцеляйте больных и говорите им: «Приблизилось к вам Царство Божье»... если же... не примут вас... скажите: «И прах, прилипший к нам от вашего города, стряхиваем вам; однако ж знайте, что приблизилось к вам Царство Божье».

Лк 17:20–21: Быв же спрошен фарисеями, когда придет Царство Божье, отвечал им: не придет Царство Божье приметным образом, и не скажут: «вот, оно здесь», или: «вот, там». Ибо вот, Царство Божье — *entos hynon*. [См. выше [главу 10 \(6\)](#): точно не «внутри вас», и скорее «в пределах вашей досягаемости», чем «среди вас». Относительно этого высказывания см. *Р. Оху.* 654.3 и Фома 3, 113.]

Лк 18:29: Нет никого, кто оставил бы дом, или родителей, или братьев, или сестер, или жену, или детей для Царства Божьего, и не получил бы... [Мф 19:29 и Мк 10:30 дают «ради

имени Моего»/«ради Меня и Евангелия».]

Лк 21:31: Когда увидите то сбывающимся, знайте, что близко Царство Божие. [Мф 24:33/Мк 13:29 — «оно».]

Лк 22:29сл.: (см. выше, под Мф/Лк).

Лк 23:42: Иисус, вспомни меня, когда придешь в Царство Твое.

б. Перечень по широким категориям

(i) Резюмирующие утверждения:

Мф 3:2 (Иоанн Креститель); Мф 4:17/Мк 1:15; Мф 4:23; 9:35; Лк 4:43; 8:1 (Иисус); Мф 10:7/Лк 9:2; Лк 9:60; 10:9, 11 (ученики); Мф 24:14 (в промежутке перед падением Иерусалима).

(ii) Приглашения в Царство или переосмысление Царства:

Мф 5:3/Лк 6:20; Мф 5:10; 5:19; 5:20; 6:10/Лк 11:2; Мф 6:33/Лк 6:31; Мф 12:25–26/Мк 3:23–26/Лк 11:17–18; Мф 12:28/Лк 11:20; Мф 16:19; Мф 18:1, 3, 4/Мк 10:15/Лк 18:17 (см. также Мф 19:14); Мф 20:21/Мк 10:37; Мф 21:31 (ср. Лк 11:52); Мк 12:34 (ср. Фома 82, ниже); Лк 22:29сл.; Мф 25:34.

(iii) Предупреждения об исключении из Царства:

Мф 5:20; 7:21; 8:11/Лк 13:28сл.; Мф 11:12/Лк 16:16; Мф 19:12, 14, 23сл./Мк 10:23сл.; Лк 18:24–29; Мф 23:13; Лк 9:62; Мк 9:47 (ср. Мф 18:9, где «жизнь» параллельна «Царству» в Мк); Мф 21:43.

(iv) В притчевом переосмыслении:

Мф 13:11/Мк 4:11/Лк 8:10; Мф 13:19; Мк 4:26; Мф 13:24; Мф 13:31/Мк 4:30/Лк 13:18; Мф 13:33/Лк 13:20; Мф 13:36–43 (3 ссылки); Мф 13:44–52 (4 ссылки); Мф 18:23; Мф 20:1; Мф 22:2/Лк 14:15, 22:2; Лк 19:11 (ср. Мф 25:14сл.); Мф 25:1.

(v) Приход Царства:

Мф 16:28/Мк 9:1/Лк 9:27; Лк 17:20–21; Лк 22:29–30 (ср. Мк 11:10); Лк 21:31; Мф 25:34; Мф 26:29/Мк 15:43/Лк 22:16, 18.

(vi) Другое:

Лк 1:33; 23:42; Мк 15:43/Лк 23:51.

2. Иоанн

Ин 3:3: Если кто не родится свыше, не может увидеть Царства Божьего.

Ин 3:5: Если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царство Божье.

Ин 18:36сл.: Царство Мое не от мира сего; если бы от мира сего было Царство Мое, то служители Мои подвизались бы за Меня, чтобы Я не был предан иудеям; но ныне Царство Мое не отсюда. Пилат сказал ему: итак Ты Царь? Иисус отвечал: ты говоришь, что Я Царь; Я на то родился и на то пришел в мир, чтобы свидетельствовать об истине...

3. Деяния

Деян 1:3: Явил себя живым... в протяжении сорока дней являясь им и говоря о Царстве Божьем.

Деян 1:6: Не в сие ли время, Господи, восстанавлиаешь Ты Царство Израилью?

Деян 8:12: Но, когда поверили Филиппу, благовествующему о Царстве Божьем и о имени Иисуса Христа, то крестились...

Деян 14:22: [Павел и Варнава] увещевали [учеников] пребывать в вере и поучая, что многими скорбями надлежит нам войти в Царство Божье.

Деян 19:8: Придя в синагогу, он [Павел] не боязненно проповедовал три месяца, беседуя и удостоверяя о Царстве Божьем.

Деян 20:25: [Павел сказал эфесским пресвитерам]: И ныне, вот, я знаю, что уже не увидите лица моего все вы, между которыми ходил я, проповедуя Царство.

Деян 28:23: И он [Павел] от утра до вечера излагал им учение о Царстве Божьем, приводя свидетельства и удостоверяя их об Иисусе из Закона Моисеева и пророков.

Деян 28:31: [Павел] проповедовал Царство Божье и учил о Господе Иисусе Христе со всяким дерзновением невозбранно.

См. также **Деян 4:24** («Владыка [*despota*] ...»); **17:7** («Они говорят, что есть другой царь [*basilea heteron*], Иисус »).

4. Послания Павла

Рим 14:17: Царство Божье не пища и питье, но праведность и мир и радость во Святом Духе.

1 Кор 4:20: Царство Божье не в слове, а в силе.

1 Кор 6:9: Неправедные Царства Божьего не наследуют.

1 Кор 6:10: Никто из них [после длинного списка] Царства Божьего не наследуют.

1 Кор 15:24: А затем конец, когда Он [Христос] предаст Царство Богу и Отцу, когда упразднит всякое начальство и всякую власть и силу.

1 Кор 15:50: Плоть и кровь не могут наследовать Царства Божьего, и тление не наследует нетления.

Гал 5:21: Поступающие так [после длинного списка] Царства Божьего не наследуют.

Еф 5:5: Никакой блудник или нечистый... не имеет наследия в Царстве Христа и Бога.

Кол 1:13: Он избавил нас от власти тьмы и ввел в Царство возлюбленного Сына Своего...

Кол 4:11: Они [после списка] - единственные из обрезанных среди моих сотрудников для Царства Божьего, бывшие мне отрадою [\[2295\]](#).

1 Фес 2:12: ...умоляли поступать достойно Бога, призвавшего вас в Свое Царство и славу.

2 Фес 1:5: В доказательство того, что будет праведный суд Божий, чтобы вам удостоиться Царства Божьего, для которого и страдаете...

2 Тим 4:1: В присутствии Бога и Христа Иисуса, Который будет судить живых и мертвых в явление Его и Царство Его...

2 Тим 4:18: Избавит меня Господь от всякого злого дела и сохранит для Своего Небесного Царства.

См. также **Рим 5:17, 21; 6:12–23** (искупленные «будут властвовать»; благодать «будет властвовать», в противоположность владычеству «греха»); **1 Кор 4:8** («Вы стали царствовать без нас!»); **1 Тим 1:17** («Царю веков... единому Богу честь и слава»); **6:15** («Блаженный и единый сильный *[dynastes]* Царь царствующих и Господь господствующих...»).

5. Остальной Новый Завет

Евр 1:8: Но о Сыне он говорит: «Престол Твой, Боже, в век века; жезл Царства Твоего — жезл правоты».

Евр 2:9: Мы видим Иисуса... увенчанного славой и честью.

Евр 12:28: Приемля Царство неколебимое, возблагодарим...

Иак 2:5: Не бедных ли мира избрал Бог быть богатыми верою и наследниками Царства, которое Он обещал любящим Его?

2 Петр 1:11: Ибо так откроется вам свободный вход в вечное Царство Господа нашего и Спасителя Иисуса Христа.

Откр 1:6: (Ему, возлюбившему нас и омывшему нас от грехов наших кровью своею) и соделавшему нас царями и священниками Богу и Отцу своему, слава...

Откр 1:9: Я, Иоанн, брат ваш и соучастник в скорби и в Царствии и в терпении Иисуса Христа...

Откр 5:10: И соделал нас царями и священниками Богу нашему, и мы будем царствовать на земле.

Откр 11:15: Царство мира соделал ось Царством Господа нашего и Мессии Его, и будет царствовать во веки веков.

Откр 11:17: Благодарим Тебя... Ты приял силу Твою великую и воцарился.

Откр 12:10: Ныне настало спасение и сила и Царство Бога нашего и власть Мессии Его, потому что низвержен обвинитель братии наших...

Откр 17:14: Агнец победит их, ибо Он есть Господь господствующих и Царь царей, и те, которые с Ним, суть званые и избранные и верные.

Откр 19:6: Аллилуйя! Ибо воцарился Господь Бог Вседержитель.

Откр 19:16: Написано имя: «Царь царей и Господь господствующих».

Откр 20:4: И увидел я престолы и сидящих на них, которым дано было судить... Они ожили и царствовали со Христом тысячу лет.

Откр 20:6: Они будут священниками Бога и Христа и будут царствовать с ним тысячу лет.

Откр 22:5: Господь Бог будет их светом, и будут царствовать во веки веков.

См. также **2 Петр 2:1** (о Христе как *despotes* — «владыке»); **Иуд 4** («Наш Владыка и Господь Иисус Христос»); **Откр 6:10** («Владыка [*despotes*] святой и истинный»).

6. Другие раннехристианские и родственные тексты

1 Клим 42:3: Апостолы с полнотою Духа Святого пошли благовествовать наступающее Царство Божье.

1 Клим 50:3: Усовершенствовавшиеся в любви по благодати Божьей обретут место среди благочестивых, которые откроются с пришествием Царства Христова [некоторые манускрипты: «Божьего»].

2 Клим 9:6: Возлюбим же друг друга, чтобы мы все могли достичь Царства Божьего.

2 Клим 11:7: Если мы будем творить правду перед Богом, то войдем в Царство Его и получим те обещанные блага, «которых ухо не слыхало...».

2 Клим 12:1–6: Будем ежечасно ожидать Царства Божьего, в любви и праведности, потому что не знаем дня явления Божьего. Сам Господь на вопрос одного о том, когда придет Его Царство, отвечал: «Когда двое будут одно, и внешнее — как внутреннее, и мужчина вместе с женщиной — ни мужчиной, ни женщиной». Но двое бывают одно, когда мы говорим друг другу истину, и когда в двух телах непритворно бывает единая душа. И «внешнее как внутреннее» значит следующее: внутреннее означает душу, а внешнее означает тело. Поэтому, как твое тело видно, так и твоя душа да будет явна в добрых делах. «И мужчина вместе с женщиной — ни мужчиной, ни женщиной» — когда брат смотрит на сестру, он не должен думать о ней как о женщине, а она о нем — как о мужчине. Когда вы сделаете это, говорит он, придет Царство Отца Моего. [Ср. Фома 22:1–7 ниже.]

Игнатий, Послание к филиладельфийцам 3:3 [цит. 1 Кор 6:9сл.]: Не обольщайтесь, братья мои, кто следует за вводящим раскол, тот не наследует Царства Божьего.

Поликарп, Послание к филиппийцам 5:3 [цит. Гал 5:17 и 1 Кор 6:9сл.]: Ибо всякая «похоть воюет против духа», и ни «блудники, ни сластолюбцы, ни мужеложники, Царства Божьего не наследуют», так, как и все делающие непотребство.

Послание Варнавы 4:13: Не будем успокаиваться и засыпать в грехах наших, чтобы нечестивый властитель не обрел власть над нами и не лишил нас Царства Божьего.

Ерм, Подобия 9.15.3: Раб, который носит эти [нечестивые] имена, увидит Царство Божье, но не войдет в него.

Ерм, Подобия 9.29.2: Такие будут без сомнения жить в Царстве Божьем, ибо ни одним поступком не осквернили они заповедей Божьих, но пребывали невинно все дни жизней своих в едином уме.

Фома 2:3сл.: И если он потрясен, он будет удивлен, и он будет царствовать над всем.

Фома 3:1–3: Иисус сказал: «Если ваши вожди говорят вам: "Смотрите, Царство в небе!" — тогда птицы небесные опередят вас. Если они говорят вам: "Оно в море!" — тогда рыбы опередят вас. Но Царство внутри вас и вне вас».

Фома 20:1сл.: Ученики сказали Иисусу: «Скажи нам, чему подобно Царство Небесное». Он сказал им: «Оно подобно зерну горчичному...».

Фома 22:1–7: Иисус сказал ученикам: «Эти младенцы, которые сосут молоко, подобны тем, кто входит в Царство». Они сказали ему: «Что же, если мы — младенцы, мы войдем в Царство?». Иисус сказал им: «Когда вы сделаете двоих одним, и когда вы сделаете внутреннюю сторону как внешнюю сторону, и внешнюю сторону как внутреннюю сторону, и верхнюю сторону как нижнюю сторону, и когда вы сделаете мужчину и женщину одним, чтобы мужчина не был мужчиной и женщина не была женщиной, когда вы сделаете глаза вместо глаза, и руку вместо руки, и ногу вместо ноги, образ вместо образа, — тогда вы войдете [в Царство]».

Фома 27:1: Иисус сказал: «Если вы не поститесь от мира, вы не найдете Царства».

Фома 46:1–2: Иисус сказал: «От Адама до Иоанна Крестителя из рожденных женами нет никого настолько выше Иоанна Крестителя, чтобы ему не надо было опускать глаза [перед ним]. Но я сказал: тот из вас, кто станет малым, познает Царство и будет выше Иоанна».

Фома 49: Иисус сказал: «Блаженны единственные и избранные, ибо вы найдете Царство. Ибо вы от него, и вы снова туда вернетесь».

Фома 82: Иисус сказал: «Тот, кто вблизи меня, вблизи огня. И кто далек от меня, далек от Царства».

Фома 96:1–2: Иисус сказал: «Царство Отца подобно некой женщине. Она взяла немного закваски, сокрыла ее в тесте и разделила это в большие хлебы».

Фома 97:1–2: Иисус сказал: «Царство Отца подобно некой женщине, которая несла кувшин с едой. Пока она шла по дороге, еще на некотором расстоянии от дома, ручка кувшина разбилась, и еда высыпалась...».

Фома 98:1–3: Иисус сказал: «Царство Отца подобно некоему мужчине, который захотел убить силача. Он извлек меч в своем доме и вонзил его в стену, чтобы узнать, крепка ли его рука. Потом он убил силача».

Фома 99:1–3: Иисус сказал: «Те, которые здесь, которые исполняют волю Моего Отца, — Мои братья и Моя мать. Они те, которые войдут в Царство Моего Отца».

Фома 107:1–3: Иисус сказал: «Царство подобно пастуху, у которого сто овец. Одна из них, самая большая, заблудилась. Он оставил девяносто девять и стал искать одну, пока не нашел ее. После того, как он потруился, он сказал овце: "Я люблю тебя больше, чем девяносто девять"».

Фома 113:1–4: Ученики Его сказали Ему: «Когда придет Царство?» [Иисус сказал:] «Оно не приходит, когда ожидают. Не скажут: "Вот, здесь!" — или "Вот, там!". Но Царство Отца распространяется по земле, и люди не видят его».

Фома 114:2–3: Иисус сказал: «Смотрите, Я направлю ее [Марию], чтобы сделать мужчиной, чтобы она тоже стала духом живым, подобным вам, мужчинам. Ибо всякая женщина, которая станет мужчиной, войдет в Царство Небесное».

ABD *Anchor Bible Dictionary*, ed. David N. Freedman. 6 vols. New York: Doubleday, 1992.

Aland Aland K., ed. 1967 [1963]. *Synopsis Quattuor Evangeliorum: Locis Paraueis Evangeliorum Apocryphorum et Patrum Adhibitis*. 2nd edn. Stuttgart: Wurttembergische Bibelanstalt.

ANF *Ante-Nicene Fathers*

Epict. Epictetus (*Disc.* = *Discourses*)

Euseb. Eusebius (*HE* = *Historia Ecclesiae*)

Danby Danby H., *The Mishnah, Translated from the Hebrew with Introduction and Brief Explanatory Notes*. Oxford: OUP, 1933.

DJG *Dictionary of Jesus and the Gospels*, ed. J. B. Green, S. McKnight, I. H. Marshall. Downers Grove, 111, and Leicester: IVP, 1992.

GM Garcia Martinez E., *The Dead Sea Scrolls Translated: The Qumran Texts in English*. Leiden: E.J. Brill, 1994.

Herm. Hermas

Ign. Ignatius

Jos. Josephus

JSNTSS *Journal for the Study of the New Testament Supplement Series*

JSOTSS *Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series*

Juv. Juvenal (*Sat.* = *Satires*)

LCL Loeb Classical Library

LSJ Liddell H. G. and Scott R., *A Greek-English Lexicon*, new edn. by H. S. Jones. Oxford: OUP, 1940 [1843].

LXX Septuagint version of the Old Testament (см. ниже)

MT Masoretic Text (из Еврейской Библии)

NIDNTT *The New International Dictionary of New Testament Theology*, ed. Colin Brown. 3 vols. Exeter: Paternoster, 1975–1978.

NRSV *New Revised Standard Version* (см. ниже)

NT *New Testament*

NTA *New Testament Apocrypha*, ed. E. Hennecke and W. Schneemelcher. 2 vols. London: SCM, 1973, 1974 [1959, 1964].

NTPG N. T. Wright, *The New Testament and the People of God (Christian Origins and the Question of God, vol. 1)*. London: SPCK; Minneapolis: Fortress, 1992.

OT *Old Testament*

SB H. L. Strack and P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. 6 vols. Munich: C. H. Beck, 1926–1956.

SBL *Society of Biblical Literature*

SNTSMS *Society for New Testament Studies Monograph Series*

Schurer E. Schurer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B. C — A. D. 135)*. Rev. and ed. M. Black, G. Vermes, F. G. B. Millar. 4 vols. Edinburgh: T. & T. Clark, 1973–1987.

Suet. Suetonius

Tac. Tacitus (*Ann.* — *Annals*; *Hist.* ^e *Histories*)

TDNT *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. G. Kittel and G. Friedrich. 10 vols. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1964–1976.

TDOT *Theological Dictionary of the Old Testament*, ed. G. J. Botterweck and H. Ringgren. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1974.

1. Библия

Biblia Hebraica Stuttgartensia, ed. K. Elliger and W. Rudolph. Stuttgart: Wurttembergische Bibelanstalt Stuttgart, 1968–1976.

Septuaginta: Id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes, ed. A. Rahlfs. 8th edn. 2 vols. Stuttgart: Wurttembergische Bibelanstalt Stuttgart, 1965 [1935].

Novum Testamentum Graece, ed. B. Aland, K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini and B. M. Metzger. 27th edn. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993 [1898].

The Holy Bible, Containing the Old and New Testaments with the Apocryphal/Deuterocanonical Books: New

Revised Standard Version. New York and Oxford: OUP, 1989.

2. Другие еврейские тексты

The Mishnah, Translated from the Hebrew with Introduction and Brief Explanatory Notes by H. Dan by. Oxford: OUP, 1933.

The Old Testament Pseudepigrapha, ed. J. H. Charlesworth. 2 vols. Garden City, N. Y.: Doubleday, 1983–1985.

The Apocryphal Old Testament, ed. H. F. D. Sparks. Oxford: Clarendon Press, 1984.

The Authorised Daily Prayer Book of the United Hebrew Congregations of the British Commonwealth of Nations, trans. S. Singer. New edn. London: Eyre & Spottiswood, 1962.

Josephus: *Works*, ed. H. St. J. Thackeray, R. Marcus, A. Wikgren and L. H. Feldman. 9 vols. LCL. Cambridge, Mass.: Harvard U. P.; London: Heinemann, 1929–1965.

Philo: *Works*, ed. F. H. Colson, G. H. Whitaker, J. W. Earp and R. Marcus. 12 vols. LCL. Cambridge, Mass.: Harvard U. P.; London: Heinemann, 1929–1953.

Qumran: *Die Texte aus Qumran*, ed. E. Lohse. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964.

trans.: F. Garcia Martinez, *The Dead Sea Scrolls Translated: The Qumran Texts in English*. Leiden: E.J. Brill, 1994.

trans.: G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English*. 4th edn. London: Penguin Books, 1995 [1962].

Rabbinic Literature: см. Schurer 1.68–118.

3. Другие раннехристианские и / или гностические тексты

Apostolic Fathers: *The Apostolic Fathers*, ed. and trans. J. B. Lightfoot. 5 vols. London: Macmillan, 1889–1890.

The Apostolic Fathers, ed. and trans. Kirsopp Lake. LCL. 2 vols. London: Heinemann; Cambridge, Mass.: Harvard U. P., 1965.

Early Christian Writings, trans. Maxwell Staniforth, intr. and ed. by A. Louth. London: Penguin Books, 1968.

Eusebius: *Eusebius. The Ecclesiastical History*, ed. and trans. Kirsopp Lake, H. J. Lawlor and J. E. L. Oulton. LCL. 2 vols. London: Heinemann; Cambridge, Mass.: Harvard U. P., 1973–1975.

Hippolytus: в ANF 5.9–259.

Nag Hammadi texts: *The Nag Hammadi Library in English*, ed. J. M. Robinson. Leiden: Brill; San Francisco: Harper & Row, 1977.

New Testament Apocrypha, ed. E. Hennecke and W. Schneemelcher. 2 vols. London: SCM; Philadelphia: Westminster, 1963–1965 [1959–1964]. в *The Complete Gospels: Annotated Scholars Version*, ed. R. J. Miller. Sonoma, Calif.: Polebridge, 1992.

Origen: *Contra Celsum*, в ANF, vol. 4.

Thomas: *The Gospel According to Thomas*, ed. A. Guillaumont et al. Leiden: Brill; London: Collins, 1959.

4. Языческие источники

Dio: *Dio Chrysostom*, ed. and trans. J. W. Cohoon and H. L. Crosbie. 5 vols. LCL. London: Heinemann; Cambridge, Mass.: Harvard U. P., 1932–1951.

Epictetus: *The Discourses as reported by Arrian, the Manual, and Fragments*, ed. and trans. W. A. Oldfather. LCL. 2 vols. London: Heinemann; Cambridge, Mass.: Harvard U.P., 1978–1979.

Juvenal: *Juvenal and Persius*, trans. G. G. Ramsay. LCL. London: Heinemann; New York: Putnam's, 1920.

trans.: *Juvenal. The Sixteen Satires*, trans, and intr. P. Green. London: Penguin Books, 1974 [1967].

Lucian: *Lucian of Samosata*, ed. and trans. A. M. Harmon et al. LCL. London: Heinemann; Cambridge, Mass.: Harvard U. P., 1932.

Pliny the Younger: *C Plini Caecili Secundi Epistularum Libri Decent*, ed. R. A. B. Mynors. Oxford: OUP, 1963.

trans.: *The Letters of the Younger Pliny*, trans, and intr. B. Radice. London: Penguin Books, 1963.

Suetonius: *C. Suetoni Tranquili Opera*, vol. 1. *De Vita Caesarum Libri VIII*. Ed. M. Ihm. Stuttgart: Teubner, 1978 [1908].

trans.: *Suetonius. The Twelve Caesars*, trans. R. Graves. London: Penguin Books, 1957.

Tacitus, *Annals: Cornelii Taciti Annalium ab Excessu Divi Augusti Libri*, ed. C. D. Fisher. Oxford: Clarendon Press, 1906.

trans.: *Tacitus. The Annals of Imperial Rome*, trans. M. Grant. London: Penguin Books, 1956.

Tacitus, *Histories: Cornelii Taciti Historiarum Libri*, ed. C D. Fisher. Oxford: Clarendon Press, n. d.

trans.: *Tacitus. The Histories*, trans. K. Wellesley. London: Penguin Books, 1964.

Thucydides: *Thucydidis Histoniae*, ed. H. S. Jones. 2 vols. Oxford: OUP, 1898.

trans.: *Thucydides: History of the Peloponnesian War*, trans. R. Warner. London: Penguin Books, 1954.

- Achtemeier Paul J. 1970. *Toward the Isolation of Pre-Markan Miracle Catenae*, в *Journal of Biblical Literature* 89:265–291.
- Ackroyd Peter R. 1968. *Exile and Restoration: A Study of Hebrew Thought of the Sixth Century BC*. London: SCM.
- Alexander Philip S. 1983. 3 *(Hebrew Apocalypse Of) Enoch*, в *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. 1: *Apocalyptic Literature and Testaments*, ed. J. H. Charlesworth, 223–315. Garden City, N. Y.: Doubleday.
1992. «*The Parting of the Ways*» from the Perspective of Rabbinic Judaism, в *Jews and Christians: The Parting of the Ways, A.D. 70 to 135*, ed. J. D. G. Dunn, 1–25. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, vol. 66. Tübingen: Mohr.
- Allison D. C 1983. *Matt. 23:39 = Luke 13:35b as a Conditional Prophecy*, в *Journal for the Study of the New Testament* 18:75–84.
1985. *The End of the Ages Has Come: An Early Interpretation of the Passion and Resurrection of Jesus*. Philadelphia: Fortress.
1987. *Jesus and the Covenant: A Response to E. P. Sanders*, в *Journal for the Study of the New Testament* 29:57–78.
1994. *A Plea for Thoroughgoing Eschatology*, в *Journal of Biblical Literature* 113:651–668.
- Alon Gedaliah. 1989 [1980]. *The Jews in Their Land in the Talmudic Age (70–640 C. E.* J. Cambridge, Mass.: Harvard U. P.
- Alter Robert. 1981. *The Art of Biblical Narrative*. New York: Basic Books.
- Anderson Gary A. 1992. *Sacrifice and Sacrificial Offerings (OT)*, в *ABD* 5:870–886.
- Anderson Hugh. 1992. *Fourth Maccabees*, в *ABD* 4:452–454.
- Anderson Robert T. 1992. *Samaritans*, в *ABD* 5:940–947.
- Antwi Daniel J. 1991. *Did Jesus Consider His Death to Be an Atoning Sacrifice?* в *Interpretation* 45:17–28.
- Ashton John. 1991. *Understanding the Fourth Gospel*. Oxford: Clarendon.
- Ateek Nairn S. 1989. *Justice and Only Justice: A Palestinian Theology of Liberation*. Maryknoll, N. Y.: Orbis.
- Aune David E. 1980. *Magic in Early Christianity*, в *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, ed. H. Temporini and A. Haase, vol. 2.23, 1507–1557. Berlin: De Gruyter.
1983. *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.
1991. *On the Origins of the «Council of Jerusalem» Myth*, в *Journal of Biblical Literature* 110:491–493.
- 1992a. *Christian Prophecy and the Messianic Status of Jesus*, в *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity*, ed. J. H. Charlesworth, 404–422. Minneapolis: Fortress.
- 1992b. *Eschatology (early Christian)*, в *ABD* 2:594–609.
- Austen Ralph A. 1986. *Social Bandits and Other Heroic Criminals: Western Models of Resistance and Their Relevance for Africa*, в *Banditry, Rebellion and Social Protest in Africa*, ed. Donald Crummey. London: James Currey; Portsmouth, N. H.: Heinemann.
- Bailey Kenneth E. 1983 [1976, 1980]. *Poet and Peasant / Through Peasant Eyes*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.
1991. *Informal Controlled Oral Tradition and the Synoptic Gospels*, в *Asia Journal of Theology* 5(1):34–54.
- Bailey L. 1986. *Gehenna: The Topography of Hell*, в *Biblical Archaeology* 49:187–191.

- Baillie D. M. 1948. *God Was in Christ: An Essay on Incarnation and Atonement*. London: Faber.
- Baird William. 1990. «One Against the Other»: *Intra-Church Conflict in 1 Corinthians*, в *The Conversation Continues: Studies in Paul and John in Honor of Louis Martyn*, ed. Robert T. Fortna and Beverly R. Gaventa, 116–136. Nashville: Abingdon.
- Bammel Ernst. 1974. *Zum Testimonium Flavianum (Jos Ant 18,63–64)*, в *Josephus-Studien*, ed. O. Betz, K. Haacker and M. Hengel, 9–22. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
1984. *The titulus, в Jesus and the Politics of His Day*, ed. E. Bammel and C. F. D. Moule, 353–364. Cambridge: CUP.
- Bammel Ernst and Charles F. D. Moule, eds. 1984. *Jesus and the Politics of His Day* Cambridge: CUP.
- Barker Margaret. 1987. *The Older Testament*. London: SPCK.
1991. *The Gate of Heaven: The History and Symbolism of the Temple in Jerusalem*. London: SPCK.
1992. *The Great Angel: A Study of Israel's Second God*. London: SPCK.
- Barr James. 1988. *Abba Isn't «Daddy»*, в *Journal of Theological Studies* 39:2847.
- Barrett C. K. 1959. *The Background of Mark 10:45*, в *New Testament Essays: Studies in Memory of Thomas Walter Manson, 1893–1958*, ed. A. J. B. Higgins, 1–18. Manchester: Manchester U. P.
1967. *Jesus and the Gospel Tradition*. London: SPCK.
1975. *The House of Prayer and the Den of Thieves*, в *Jesus und Paulus: Festschrift für Werner Georg Kummel zum 70. Geburtstag*, ed. E. Earle Ellis and E. Crasser, 13–20. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- 1978 [1955]. *The Gospel According to St John: An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*. London: SPCK.
- Barth Karl. 1936–1969. *Church Dogmatics*. Edinburgh: T. & T. Clark.
- Barton J. 1986. *Oracles of God*. London: Darton, Longman & Todd.
- Bauckham Richard J. 1978. *The Sonship of the Historical Jesus in Christology*, в *Scottish Journal of Theology* 31:245–260.
1985. *The Son of Man: «A Man in My Position» or «Someone»? в Journal for the Study of the New Testament* 23:23–33.
1986. *The Coin in the Fish's Mouth*, в *Gospel Perspectives*. Vol. 6. *The Miracles of Jesus*, ed. D. Wenham and C. Blomberg, 219–252. Sheffield: JSOT Press.
1988. «Jesus» *Demonstration in the Temple*, в *Law and Religion: Essays on the Place of the Law in Israel and Early Christianity*, ed. B. Lindars, 72–89, 171–176. Cambridge: James Clarke.
1990. *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church*. Edinburgh: T. & T. Clark.
1991. *The Rich Man and Lazarus: The Parable and the Parallels*, в *New Testament Studies* 37:225–246.
1992. *Jesus, Worship of*, в *ABD* 3:812–819.
- 1993a. *Papias and Polycrates on the Origin of the Fourth Gospel*, в *Journal of Theological Studies* n. s. 44:24–69.
- 1993b. *The Parting of the Ways: What Happened and Why*, в *Studia Theologica* 47:135–151.
- 1995a. *James and the Jerusalem Church*, в *The Book of Acts in Its Palestinian Setting*, ed. R. J. Bauckham. (*The Book of Acts in Its First Century Setting*, ed. B. W. Winter, vol. 4.) 415–480. Carlisle: Paternoster; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.
- 1995b. *James at the Centre*, в *European Pentecostal Theological Association Bulletin* 14:22–33.
- Beasley-Murray G. R. 1954. *Jesus and the Future: An Examination of the Criticism of the Eschatological Discourse, Mark 13, with Special Reference to the Little Apocalypse Theory*. London: Macmillan.
1957. *A Commentary on Mark 13*. New York: Macmillan.

1983. *Second Thoughts on the Composition of Mk. 13*, в *New Testament Studies* 29:414–420.
1986. *Jesus and the Kingdom of God*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.
- Beck N. A. 1970. *The Last Supper as an Efficacious Symbolic Act*, в *Journal of Biblical Literature* 89:192–198.
- Beckwith Roger T. 1985. *The Old Testament Canon of the New Testament Church, and Its Background in Early Judaism*. London: SPCK; Grand Rapids: Eerdmans.
- Beeck E J. van 1994. *The Quest of the Historical Jesus: Origins, Achievements, and the Specter of Diminishing Returns*, в *Jesus and Faith: A Conversation on the Work of John Dominic Crossan*, ed. Jeffrey Carlson and Robert A. Ludwig, 83–99. Maryknoll, N.Y.: Orbis.
- Best Ernest. 1986. *Disciples and Discipleship: Studies in the Gospel According to Mark*. Edinburgh: T. & T. Clark.
- Betz Hans–Dieter. 1967. *The Logion of the Easy Yoke and of Rest (Matt 11:28–30)*, в *Journal of Biblical Literature* 86:10–24.
1985. *Essays on the Sermon on the Mount*. Philadelphia: Fortress.
1992. *Sermon on the Mount / Plain*, в *ABD* 5:1106–1112.
- Betz Otto. 1968 [1965]. *What Do We Know About Jesus?* Trans. M. Kohl. London: SCM.
1987. *Jesus der Messias Israels: Aufsätze zur biblischen Theologie*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, vol. 42. Tübingen: Mohr.
- Black Matthew. 1971. *The Christological Use of the Old Testament in the New Testament*, в *New Testament Studies* 18:1–14.
1992. *The Messianism of the Parables of Enoch: Their Date and Contribution to Christological Origins*, в *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity*, ed. J. H. Charlesworth, 145–168. Minneapolis: Fortress.
- Blok Anton. 1972. *The Peasant and the Brigand: Social Banditry Reconsidered*, в *Comparative Studies in Society and History* 14:494–503.
- 1988 [1974]. *The Mafia of a Sicilian Village 1860–1960: The Study of Violent Peasant Entrepreneurs*. Cambridge: Polity Press.
- Blomberg Craig L. 1990. *Interpreting the Parables*. Leicester: Apollos.
- Bock Darrell L. 1994. *The Son of Man Seated at God's Right Hand and the Debate Over Jesus' «Blasphemy»*, в *Jesus of Nazareth: Lord and Christ. Essays on the Historical Jesus and New Testament Christology*, ed. Joel B. Green and Turner Max, 181–191. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans; Carlisle: Paternoster.
- Bockmuehl Markus. 1994. *This Jesus: Martyr, Lord, Messiah*. Edinburgh: T. & T. Clark.
- Boers Hendrikus. 1989. *Who Was Jesus? The Historical Jesus and the Synoptic Gospels*. San Francisco: Harper & Row.
- Bokser Baruch M. 1992. *Unleavened Bread and Passover, Feasts Of*, в *ABD* 6:755–765.
- Booth Roger P. 1986. *Jesus and the Laws of Purity: Tradition History and Legal History in Mark 7*, в *Journal for the Study of the New Testament Supplement Series*, no. 13. Sheffield: JSOT Press.
- Borg Marcus J. 1984. *Conflict, Holiness and Politics in the Teachings of Jesus*. New York / Toronto: The Edwin Mellen Press.
1986. *A Temperate Case for a Non–Eschatological Jesus*, в *Foundations and Facets Forum* 2(3):81–102.
- 1987a. *Jesus: A New Vision*. San Francisco: Harper & Row.
- 1987b. *The Jesus Seminar and the Passion Sayings*, в *Foundations and Facets Forum* 3(2):81–95.
- 1987c. *An Orthodoxy Reconsidered: The «End-of-the-World Jesus»*, в *The Glory of Christ in the New Testament: Studies in Christology in Memory of George Bradford Caird*, ed. L. D. Hurst and N. T.

- Wright, 207–217. Oxford: OUR
- 1994a. *Jesus in Contemporary Scholarship*. Valley Forge, Pa.: TPI.
- 1994b. *Meeting Jesus Again for the First Time: The Historical Jesus & the Heart of Contemporary Faith*. San Francisco: HarperSanFrancisco.
- Boring M. E. 1985. *Criteria of Authenticity: The Lucan Beatitudes as a Test Case*, в *Foundations and Facets Forum* 1(4): 3–38.
1992. *Prophecy (Early Christian)*, в *ABD* 5:495–502.
- Bornkamm Gunther. 1960 [1956]. *Jesus of Nazareth*. Trans. I. McLuskey, F. McLuskey and J. M. Robinson. Preface by J. M. Robinson. New York: Harper & Row.
- Borsch F. H. 1992. *Further Reflections on «The Son of Man»: The Origins and Development of the Title*, в *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity*, ed. J. H. Charlesworth, 130–144. Minneapolis: Fortress.
- Bostock D. G. 1980. *Jesus as the New Elisha*, в *Expository Times* 92:3941.
- Boucher Madeleine. 1977. *The Mysterious Parable: A Literary Study*. CBQ Monograph Series, no. 6. Washington: Catholic Biblical Association of America.
- Bowden John. 1988. *Jesus: The Unanswered Questions*. London: SCM.
- Bowker John W. 1973. *Jesus and the Pharisees*. Cambridge: CUP.
1974. *Mystery and Parable: Mark iv.1–20*, в *Journal of Theological Studies* n. s. 25:300–317.
1977. *The Son of Man*, в *Journal of Theological Studies* 28:1948.
1978. *The Religious Imagination and the Sense of God*. Oxford: Clarendon.
- Boyarin Daniel. 1994. *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*. Berkeley: University of California Press.
- Boyd Gregory A. 1995. *Cynic Sage or Son of God? Recovering the Real Jesus in an Age of Revisionist Replies*. Wheaton, 111.: Bridgepoint.
- Braaten Carl E. 1994. *Jesus and the Church: An Essay on Ecclesial Hermeneutics*, в *Ex Auditu* 10:59–71.
- Brandon S. G. F. 1967. *Jesus and the Zealots: A Study of the Political Factor in Primitive Christianity*. Manchester: Manchester U. P.
- Braun Herbert. 1984 [1969]. *Jesus: Der Mann aus Nazareth und seine Zeit*. Tübingen: Mohr.
- Breech James. 1983. *The Silence of Jesus: The Authentic Voice of the Historical Man*. Philadelphia: Fortress.
- Brown Colin. 1969. *Philosophy and the Christian Faith: A Historical Sketch from the Middle Ages to the Present Day*. London: Tyndale Press. ed. 1975–1978. *The New International Dictionary of New Testament Theology*. Exeter: Paternoster.
1984. *Miracles and the Critical Mind*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.
- 1988 [1985]. *Jesus in European Protestant Thought, 1778–1860*. Grand Rapids: Baker.
- Brown Raymond E. 1994. *The Death of the Messiah: From Gethsemane to the Grave. A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*. New York: Doubleday; London: Geoffrey Chapman.
- Bruce Frederick F. 1984. *Render to Caesar*, в *Jesus and the Politics of His Day*, ed. E. Bammel and C. F. D. Moule, 249–263. Cambridge: CUP.
- Buchanan George W. 1959. *Mark 11.15–19: Brigands in the Temple*, в *Hebrew Union College Annual* 30:169–177.
1984. *Jesus: The King and His Kingdom*. Macon, Ga.: Mercer U. P.
- Bultmann Rudolf. 1957. *History and Eschatology: The Presence of Eternity*. New York: Harper.
- 1958a [1926]. *Jesus and the Word*. New York: Scribner's.
- 1958b. *Jesus Christ and Mythology*. New York: Scribner's.
- 1968 [1921]. *The History of the Synoptic Tradition*. Trans. John Marsh. 2nd edn. Oxford:

Blackwell.

Bultmann Rudolf, Ernst Lohmeyer, Julius Schniewind, Helmut Thielicke, and Austin Farrer.

1961. *Kerygma and Myth: A Theological Defense*. Revised Edition. Ed. Hans Werner Bartsch. New York: Harper.

Burridge Richard A. 1992. *What Are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography*. SNTSMS vol. 70. Cambridge: CUP.

Butts J. R. 1987. *Probing the Polling: Jesus Seminar Results on the Kingdom Sayings*, в *Foundations and Facets Forum* 3(1): 98–128.

Byrne Bernard. 1979. «Sons of God» — «Seed of Abraham»: *A Study of the Idea of the Sonship of God of All Christians in Paul Against the Jewish Background*. Rome: Biblical Institute Press.

Cadbury H. J. 1950. *The Kingdom of God and Ourselves*, в *Christian Century* 67:172–173.

1962 [1937]. *The Peril of Modernizing Jesus*. New York: Scribner's.

Caird George B. 1963. *The Gospel of St. Luke*. London: Penguin Books.

1965. *Jesus and the Jewish Nation*. London: Athlone Press.

1980. *The Language and Imagery of the Bible*. London: Duckworth.

1982. *Jesus and Israel: The Starting Point for New Testament Christology*, в *Christological Perspectives: Essays in Honor of Harvey K. McArthur*, ed. R. F. Berkey and S. Edwards, 58–68. New York: Pilgrim Press.

Caird George B. and Hurst L. D. 1994. *New Testament Theology*. Oxford: OUP.

Cameron P. S. 1984. *Violence and the Kingdom: The Interpretation of Matthew 11.12*, в *Arbeiten zum Neuen Testament und zum Judentum*, vol. 5. Frankfurt: P. Lang.

Cameron Ronald D. 1982. *The Other Gospels: Non-Canonical Gospel Texts*. Philadelphia: Westminster.

Capper Brian J. 1985. *PANTA KOINA: A Study of Earliest Christian Community of Goods in Its Hellenistic and Jewish Context*. Ph. D. Dissertation. Cambridge.

Caragounis Chrys C. 1986. *The Son of Man: Vision and Interpretation*. Tubingen: Mohr.

Carter D. and F. A. Hutchison. 1985. *The Reagan Paradigm*, в *Foundations and Facets Forum* 1(4):39–55.

Casey P. M. 1979. *The Son of Man*. London: SPCK.

Catchpole David R. 1971. *The Answer of Jesus to Caiaphas (Matt. xxvi.64)*, в *New Testament Studies* 17:213–226.

1984. *The «Triumphal» Entry*, в *Jesus and the Politics of His Day*, ed. E. Bammel and C. F. D. Moule, 319–334. Cambridge: CUP.

1993. *The Quest for Q*. Edinburgh: T. & T. Clark.

Chadwick Henry. 1959. *The Sentences of Sextus: A Contribution to the History of Early Christian Ethics*.

Cambridge: CUP.

Charlesworth James H.,

ed. 1983. *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. 1. *Apocalyptic Literature and Testaments*. Garden City, N. Y.: Doubleday. ed. 1985. *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. 2. *Expansions of the «Old Testament» and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms and Odes, Fragments of Lost Judaeo-Hellenistic Works*. Garden City, N. Y.: Doubleday.

1988. *Jesus Within Judaism: New Light from Exciting Archaeological Discoveries*. London: SPCK.

1992a. *Forgiveness (early Judaism)*, в *ABD* 2:833–835.

1992b. *From Messianology to Christology: Problems and Prospects*, в *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity*, ed. J. H. Charlesworth, 3–35. Minneapolis: Fortress. ed. 1992c. *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity*. Minneapolis:

Fortress.

Chilton Bruce D. 1978. *Regnum Dei Deus Est*, в *Scottish Journal of Theology* 31:261–270.

1982. *The Glory of Israel: The Theology and Provenience of the Isaiah Targum*, в *Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series*, vol. 23. Sheffield: JSOT Press.

1984a. *A Galilean Rabbi and His Bible*. Wilmington, Del.: Michael Glazier.

ed. 1984b. *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus*. London: SPCK; Philadelphia: Fortress.

1987 [1979]. *God in Strength: Jesus* Announcement of the Kingdom*. Sheffield: JSOT Press.

1988. *Jesus and the Repentance of E. P. Sanders*, в *Tyndale Bulletin* 39:1–18.

1992a. *The Purity of the Kingdom as Conveyed in Jesus' Meals*, в *SBL 1992 Seminar Papers*, ed. Eugene H. Lovering, 473–488. Atlanta, Ga.: Scholars Press.

1992b. *The Temple of Jesus: His Sacrificial Program Within a Cultural History of Sacrifice*. University Park, Pa.: Pennsylvania State U. P.

1994. *A Feast of Meanings: Eucharistic Theology from Jesus Through Johannine Circles*. Supplements to *Novum Testamentum*, vol. 72. Leiden: Brill.

Chilton Bruce and Craig A. Evans. 1994a. *Jesus and Israel's Scriptures*, в *Studying the Historical Jesus: Evaluations of the State of Current Research*, ed. Bruce Chilton and Craig A. Evans, 281–335. Leiden: Brill,

eds. 1994b. *Studying the Historical Jesus: Evaluations of the State of Current Research*. Leiden: Brill.

Chilton Bruce D. and J. I. H. MacDonald. 1987. *Jesus and the Ethics of the Kingdom*. London: SPCK.

Clayton Ken. 1992. *Jesus and the Scrolls: Everyman's Guide to Christianity and the Dead Sea Scrolls*. Wilmslow, Cheshire: Belvedere.

Cleary M. 1988. *The Baptist of History and Kerygma*, в *Irish Theological Quarterly* 54:211–27.

Collins John J. 1993a. *Daniel*. Minneapolis: Fortress.

1993b. *The «Son of God» Text from Qumran*, в *From Jesus to John. Essays on Jesus and New Testament Christology in Honour of Marinus de Jonge*, ed. M. C. de Boer, 65–82. Sheffield: JSOT Press.

1995. *The Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*. New York: Doubleday.

Collins Raymond E 1992. *Mary*, в *ABD* 4:579–582.

Conzelmann Hans. 1960 [1953]. *The Theology of Luke*. Trans. Geoffrey Buswell. London: Faber & Faber; New York: Harper & Row.

1969. *An Outline of the Theology of the New Testament*. Trans. John Bowden. New York: Harper & Row.

Cranfield Charles E. B. 1972 [1959]. *The Gospel According to Saint Mark*. Cambridge Greek Testament Commentary. Cambridge: CUP.

Crites Stephen. 1989 [1971]. *The Narrative Quality of Experience*, в *Why Narrative? Readings in Narrative Theology*, ed. Stanley Hauerwas and L. Gregory Jones, 65–88. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.

Crossan, J. Dominic. 1973. *In Parables: The Challenge of the Historical Jesus*. New York: Harper & Row.

1983. *In Fragments: The Aphorisms of Jesus*. San Francisco: Harper & Row.

1985. *Exile, Stealth and Cunning*, в *Foundations and Facets Forum* 1(1):59–61.

1988a. *The Cross That Spoke: The Origins of the Passion Narrative*. San Francisco: Harper & Row.

1988b [1975]. *The Dark Interval: Towards a Theology of Story*. 2nd edn. Sonoma, Calif.: Polebridge Press.

- 1991a. *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*. San Francisco: HarperCollins; Edinburgh: T. & T. Clark.
- ed. 1991b [1986]. *Jesus Parallels: A Workbook for the Jesus Tradition*. 2nd edn. [1st edn. entitled *Sayings Parallels*] Philadelphia: Fortress. 1992. *Parable*, в *ABD* 5:146–152.
1994. *Jesus: A Revolutionary Biography*. San Francisco: HarperSanFrancisco.
1995. *Who Killed Jesus? Exposing the Roots of Anti-Semitism in the Gospel Story of the Death of Jesus*. San Francisco: HarperSanFrancisco.
- Crummey Donald, ed. 1986. *Banditry, Rebellion and Social Protest in Africa*. London: James Currey; Portsmouth, N. H.: Heinemann.
- Cullmann Oscar. 1956. *The State in the New Testament*. New York: Scribner's.
- 1963 [1957]. *The Christology of the New Testament*. London: SCM; Philadelphia: Westminster.
- Cummins S. A. 1994. *Paul and the Crucified Christ in Antioch: Maccabean Martyrdom and Galatians 1 and 2*. D. Phil. Thesis, Oxford University.
- Dahl N. A. 1974. *The Crucified Messiah and Other Essays*. Minneapolis: Augsburg.
- Dalman Gustaf H. 1903. *The Words of Jesus Considered in the Light of Post-Biblical Jewish Writings and the Aramaic Language*. Edinburgh: T. & T. Clark. 1926. *Vierlei Acker*, в *Palastina-Jahrbuch* 22:120–132. 1929. *Jesus-Jeshua: Studies in the Gospels*. London: SPCK.
- Danby Herbert. 1933. *The Mishnah, Translated from the Hebrew with Introduction and Brief Explanatory Notes*. Oxford: OUP.
- Daube David. 1980. *Typology in Josephus*, в *Journal of Jewish Studies* 31:18–36.
- Davies Graham I. 1991. *The Presence of God in the Second Temple*, в *Templum Amicitiae: Essays on the Second Temple Presented to Ernst Bammel*, ed. W. Horbury, 32–36. JSNTSS, vol. 48. Sheffield: JSOT Press.
- Davies Philip R. 1982. *The Damascus Covenant: An Interpretation of the «Damascus Document»*. JSOTSS, vol. 25. Sheffield: JSOT Press.
- Davies S. L. 1983. *The Gospel of Thomas and Christian Wisdom*. New York: Seabury Press.
- Davies W. D. 1964. *The Setting of the Sermon on the Mount*. Cambridge: CUP.
1974. *The Gospel and the Land: Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine*. Berkeley: University of California Press.
- Davies W. D. and Dale C. Allison. 1988–1991. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*. [В нескольких томах, пока издано 2 тома.] Edinburgh: T. & T. Clark.
- De Rosa Peter. 1974. *Jesus Who Became Christ*. London: Collins.
- Delling G. 1957. *BAPTISMA, BAPTISQHNAI*, в *Novum Testamentum* 2:92–115.
- Denaux Adelbert. 1996. Рецензия на Vaage 1994. В *Journal of Biblical Literature* 115:136–138.
- Derrett J. D. M. 1970. *Law in the New Testament*. London: Darton, Longman & Todd.
1977. *Nisi Dominus Aedificaverit Domum: Towers and Wars*, в *Novum Testamentum* 19:241–261.
1973. *Jesus's Audience: The Social and Psychological Environment in Which He Worked*. New York: Seabury.
- Dillstone F. W. 1977. *C. H. Dodd: Interpreter of the New Testament*. London: Hodder & Stoughton.
- Dodd C. H. 1961 [1935]. *The Parables of the Kingdom*. Revised Edition. London: Nisbet; New York: Scribner's.
- 1965 [1952]. *According to the Scriptures: The Sub-Structure of New Testament Theology*. London: Collins.
1968. *More New Testament Studies*. Manchester: Manchester U. P. 1971. *The Founder of Christianity*. London: Collins.

- Donahue John R. 1988. *The Gospel in Parable: Metaphor, Narrative and Theology in the Synoptic Gospels*. Philadelphia: Fortress.
- Donaldson T. L. 1985. *Jesus on the Mountain: A Study in Matthean Theology*. JSNTSS, no. 8. Sheffield: JSOT Press.
- Donovan V. 1982. *Christianity Rediscovered: An Epistle from the Masai*. London: SCM.
- Douglas Mary. 1966. *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge & Kegan Paul.
1968. *Pollution*, in *International Encyclopaedia of Social Sciences*, vol. 12, 333–343.
1993. *In the Wilderness: The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Downing F. Gerald. 1984. *Cynics and Christians*, in *New Testament Studies* 30:584–593.
- 1987a. *Jesus and the Threat of Freedom*. London: SCM.
- 1987b. *The Social Contexts of Jesus the Teacher*, in *New Testament Studies* 33:439–451.
1988. *Christ and the Cynics: Jesus and Other Radical Preachers in First Century Tradition*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
1992. *Cynics and Christian Origins*. Edinburgh: T. & T. Clark.
1995. *Words as Deeds and Deeds as Words*, in *Biblical Interpretation* 3(2):129–143.
- Downing John. 1963. *Jesus and Martyrdom*, in *Journal of Theological Studies*, n. s., 14:279–93.
- Droge Arthur J. and James D. Tabor. 1992. *A Noble Death: Suicide and Martyrdom Among Christians and Jews in Antiquity*. San Francisco: HarperSanFrancisco.
- Drury John. 1985. *The Parables in the Gospels: History and Allegory*. London: SPCK.
- Duling Dennis C. 1992. *Kingdom of God, Kingdom of Heaven*, in *ABD* 4:49–69.
- Dungan David L. 1971. *The Sayings of Jesus in the Churches of Paul: The Use of the Synoptic Tradition in the Regulation of Early Church Life*. Oxford: Blackwell.
- Dunn J. D. G. 1970. *Baptism in the Holy Spirit*. London: SCM.
1975. *Jesus and the Spirit: A Study of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians as Reflected in the New Testament*. London: SCM; Philadelphia: Westminster.
1988. *Pharisees, Sinners, and Jesus*, in *The Social World of Formative Christianity and Judaism: Essays in Tribute to Howard Clark Kee*, eds. J. Neusner, P. Borgen, E. S. Frerichs and R. Horsley, 264–289. Philadelphia: Fortress.
1991. *The Partings of the Ways Between Christianity and Judaism and Their Significance for the Character of Christianity*. London: SCM; Philadelphia: TPI.
- ed. 1992a. *Jesus and Christians: The Parting of the Ways, A.D. 70 to 135*. *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*, vol. 66. Tübingen: Mohr.
- 1992b. *Messianic Ideas and Their Influence on the Jesus of History*, in *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity*, ed. J. H. Charlesworth, 365–381. Minneapolis: Fortress.
- Edwards Douglas. 1992. *The Socio-Economic and Cultural Ethos of the Lower Galilee in the First Century: Implications for the Nascent Jesus Movement*, in *The Galilee in Late Antiquity*, ed. Lee I. Levine, 53–73. New York and Jerusalem: The Jewish Theological Seminary of America.
- Eichrodt Walther. 1970 [1965]. *Ezekiel: A Commentary*. London: SCM.
- Eisenman Robert H. and Michael Wise. 1992. *The Dead Sea Scrolls Uncovered: The First Complete Translation and Interpretation of 50 Key Documents Withheld for Over 50 Years*. Shaftesbury, Dorset and Rockport, Mass.: Element.
- Ellis E. Earle. 1966. *The Gospel of Luke*. London: Nelson.
- Ellis Marc H. 1994. *The Brokerless Kingdom and the Other Kingdom: Reflections on Auschwitz, Jesus and the Jewish-Christian Establishment*, in *Jesus and Faith: A Conversation on the Work of John Dominic Crossan*, ed. Jeffrey Carlson and Robert A. Ludwig, 100–114. Maryknoll, N. Y.: Orbis.
- Epp Eldon J. and George W. MacRae,

- eds. 1989. *The New Testament and Its Modern Interpreters*, в *The Bible and Its Modern Interpreters*, ed. Douglas A. Knight. Atlanta, Ga.: Scholars Press. Evans Christopher F. 1990. *Saint Luke*. London: SCM. Evans Craig A. 1981. *A Note on the Function of Isaiah vi. 9–10 in Mark iv*, в *Revue Biblique* 88:234–235.
1985. *On the Isaianic Background of the Sower Parable*, в *Catholic Biblical Quarterly* 47:464–468.
- 1989a. «Jesus» Action in the Temple and Evidence of Corruption in the First–Century Temple, в *SBL 1989 Seminar Papers*, ed. David J. Lull, 522–539. Atlanta, Ga.: Scholars Press.
- 1989b. «Jesus» Action in the Temple: Cleansing or Portent of Destruction ? в *Catholic Biblical Quarterly* 51:237–270.
- 1989c. *Life of Jesus Research: An Annotated Bibliography*. Leiden: Brill.
1991. *In What Sense «Blasphemy»? Jesus Before Caiaphas in Mark 14:61–64*, в *SBL 1991 Seminar Papers*, ed. Eugene H. Lovering, 215–234. Atlanta, Ga.: Scholars Press.
1992. *Opposition to the Temple: Jesus and the Dead Sea Scrolls*, в *Jesus and the Dead Sea Scrolls*, ed. J. H. Charlesworth, 235–53. New York: Doubleday.
1993. *Jesus and the «Cave of Robbers»: Toward a Jewish Context for the Temple Action*, в *Bulletin of Biblical Research* 3:93–110.
- Farmer W. R. 1956. *Maccabees, Zealots, and Josephus: An Inquiry Into Jewish Nationalism in the Greco–Roman Period*. New York: Columbia U. P.
1982. *Jesus and the Gospel* Philadelphia: Fortress. Feldman Louis H. 1998. *Jew and Gentile in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*. Princeton, N. J.: Princeton U. P.
- Fergusson David. 1992. *Bultmann*. London: Geoffrey Chapman.
- Fernyhough Timothy. 1986. *Social Mobility and Dissident Elites in Northern Ethiopia: The Role of Banditry, 1900–69*, в *Banditry, Rebellion and Social Protest in Africa*, ed. Donald Crummey, 151–172. London: James Currey; Portsmouth, N. H.: Heinemann.
- Firmage Edwin. 1992. *Zoology*, в *ABD*, vol. 6, 1109–1167. Fishbane Michael. 1985. *Biblical Interpretation in Ancient Israel* Oxford: OUP.
- Fitzmyer J. A. 1970. *The Gospel According to Luke (I–IX)*, в *Anchor Bible*, vol. 28. New York: Doubleday.
1979. *JI Wandering Aramean: Collected Aramaic Essays*. SBL Monograph Series, no. 25. Missoula, Mont.: Scholars Press.
1985. *The Gospel According to Luke (X–XXIV)*, в *Anchor Bible*, vol. 28a. New York: Doubleday.
- Flusser David. 1959. *Two Notes on the Midrash on 2 Sam. VII*, в *Israel Exploration Journal* 9:99–109.
- Fortna Robert T. 1970. *The Gospel of Signs*, SNTSMS, vol. 11. Cambridge: CUP.
1988. *The Fourth Gospel and Its Predecessor*. Philadelphia: Fortress.
1992. *Signs/Semeia Source*, в *ABD* 6:18–22. Fossum Jarl E. 1985. *The Name of God and the Angel of the Lord: Samaritan and Jewish Concepts of Intermediaries and the Origin of Gnosticism*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, vol. 11.36. Tübingen: Mohr.
- France R. T. 1971. *Jesus and the Old Testament*. London: Tyndale.
1982. *The Worship of Jesus: A Neglected Factor in Christological Debate?* в *Christ the Lord: Studies in Christology Presented to Donald Guthrie*, ed. H. H. Rowdon, 17–36. Leicester: IVP.
1985. *The Gospel According to Matthew: An Introduction and Commentary*. Leicester: IVP; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.
- Fredriksen Paula. 1988. *From Jesus to Christ: The Origins of the New Testament Images of Jesus*. New Haven and London: Yale U. P.
- 1995a. *Did Jesus Oppose the Purity Laws?* в *Bible Review*, June, 2047.
- 1995b. *What You See is What You Get: Context and Content in Current Research on the Historical Jesus*, в *Theology Today* 52:75–97. Frei Hans W. 1974. *The Eclipse of Biblical Narrative: A*

Study in Eighteenth and Nineteenth Century

Hermeneutics. New Haven: Yale U. P. Freyne Sean. 1980a. *The Galileans in the Light of Josephus' Vita*, B *New Testament Studies* 26:397-413.

1980b. *Galilee from Alexander the Great to Hadrian, a Study of Second Temple Judaism*. Wilmington, Del.: Glazier / Notre Dame U. P.

1987. *Galilee-Jerusalem Relations in the Light of Josephus' Life*, B *New Testament Studies* 33:600-609.

1988a. *Bandits in Galilee: A Contribution to the Study of Social Conditions in First-Century Palestine*, B *The Social World of Formative Christianity and Judaism: Essays in Tribute to Howard Clark Kee*, ed.

J. Neusner, P. Borgen, E. S. Frerichs and R. Horsley, 50-68. Philadelphia: Fortress.

1988b. *Galilee, Jesus and the Gospels: Literary Approaches and Historical Investigations*. Philadelphia: Fortress.

1992. *Urban-Rural Relations in First-Century Galilee: Some Suggestions from the Literary Sources*, B *The Galilee in Late Antiquity*, ed. Lee I. Levine, 75-91. New York and Jerusalem: The Jewish Theological Seminary of America.

Fuller Reginald H. 1965. *The Foundations of New Testament Christology*. London: Lutterworth.
Funk Robert W. 1966. *Language, Hermeneutic, and Word of God: The Problem of Language in the New Testament and Contemporary Theology*. New York: Harper & Row. revised and trails. 1973 (1961). *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*. 5th edn. Chicago and London: The University of Chicago Press.

1985a. *The Issue of Jesus*, B *Foundations and Facets Forum* 1(1):7-12.

ed & designed by. 1985b. *New Gospel Parallels*. Vol. 1. *The Synoptic Gospels*. Philadelphia: Fortress.

ed & designed by. 1985c. *New Gospel Parallels*. Vol. 2. *John and the Other Gospels*. Philadelphia: Fortress.

1989. *Unraveling the Jesus Tradition: Criteria and Criticism*, B *Foundations & Facets Forum* 5(2):31-62.

ed. 1991. *The Gospel of Mark: Red Letter Edition*. Sonoma, Calif.: Polebridge Press. Funk Robert W. and Roy W. Hoover. 1993. *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus*. New York: Macmillan.

Funk Robert W., Bernard B. Scott and James R. Butts, eds. 1988. *The Parables of Jesus: Red Letter Edition. A Report of the Jesus Seminar*. Sonoma, Calif.: Polebridge Press.

Garcia Martinez F. 1994 [1992]. *The Dead Sea Scrolls Translated: The Qumran Texts in English*. Leiden: Brill. Garnet Paul. 1977. *Salvation and Atonement in the Qumran Scrolls*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, vol. II.3. Tübingen: Mohr.

1980a. *Jesus and the Exilic Soteriology*, B *Studia Biblica* 1978, 111-114. Sheffield: JSOT Press.

1980b. *Qumran Light on Pauline Soteriology*, B *Pauline Studies: Essays Presented to F. F. Bruce on His*

70th Birthday, ed. Donald A. Hagner and Murray J. Harris, 19-32. Grand Rapids: Eerdmans.

1982. *Some Qumran Exegetical cruxes in the Light of Exilic Soteriology*, B *Texte und Untersuchungen* 126:201-204, B *Studia Evangelica VII*, Berlin: Akademie-Verlag.

1983. *The Parable of the Sower: How the Multitudes Understood It*, B *Spirit Within Structure: Essays in Honor of George Johnston on the Occasion of His Seventieth Birthday*, ed. E. J. Furcha, 39-54. Pittsburgh Theological Monographs, New Series, no. 3. Allison Park, Pa.: Pickwick.

Gartner Bertil. 1965. *The Temple and the Community in Qumran and the New Testament*.

- SNTSMS, vol. 1. Cambridge: CUP. Gaston Lloyd. 1970. *No Stone Upon Another. Studies in the Significance of the Fall of Jerusalem in the Synoptic Gospels*. Supplements to *Novum Testamentum*, no. 23. Leiden: Brill. Gerhardsson Birger. 1961. *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*. Uppsala: Gleerup.
1964. *Tradition and Transmission in Early Christianity*. Uppsala: Gleerup.
1979. *The Origins of the Gospel Tradition*. London: SCM.
1986. *The Gospel Tradition*. Lund: Gleerup. Gibling C. H. 1971. «The Things of God» in the Question Concerning Tribute to Caesar (Lk 20:25; Mk 12:17; Mt 22:21), в *Catholic Biblical Quarterly* 33:510–527.
- Gibson J. 1981. *Hoi Telonai Kai Hai Pornai*, в *Journal of Theological Studies* 32:423–429. Glasson T. F. 1963 [1945]. *The Second Advent: The Origin of the New Testament Doctrine*. 3rd edn. London.
- 1984 [1977]. *Schweitzer's Influence — Blessing or Bane?* в *The Kingdom of God*, ed. Bruce D. Chilton, 107–120. London: SPCK; Philadelphia: Fortress.
1988. *Theophany and Parousia*, в *New Testament Studies* 34:259–270.
- Goergen, Donald. 1986a. *The Death and Resurrection of Jesus*, в *A Theology of Jesus*, vol. 2. Wilmington, Del.: Michael Glazier.
- 1986b. *A Theology of Jesus*. Vol. 1. *The Mission and Ministry of Jesus*. Wilmington, Del.: Michael Glazier.
- Goldingay John E. 1989. *Daniel*. Dallas, Tex.: Word Books. Goodman Martin. 1987. *The Ruling Class of Judaea: The Origins of the Jewish Revolt Against Rome A. D. 66–70*. Cambridge: CUP.
- Goppelt Leonhard. 1981 [1975]. *Theology of the New Testament*. Vol. 1. *The Ministry of Jesus in Its Theological Significance*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.
- Goulder Michael. 1989. *Luke — A New Paradigm*. Sheffield: Sheffield Academic Press. Goulet–Caze M.O. 1990. *Le cynisme a l'epoque imperiale*, в *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, ed. H. Temporini and A. Haase, vol. 2.36.4, 2720–2823. Berlin and New York: De Gruyter.
- ed. 1993. *Le cynisme ancien et ses prolongements*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Grabbe Lester L. 1992. *Judaism from Cyrus to Hadrian*. 2 vols. Minneapolis: Fortress.
- Grant Robert M. 1966 [1959]. *Gnosticism and Early Christianity*. 2nd edn. New York: Columbia U. P.
- Gray Rebecca. 1993. *Prophetic Figures in Late Second Temple Jewish Palestine*. New York & Oxford: OUP.
- Green Peter, tr. & ed. 1974 [1967]. *Juvenal. The Sixteen Satires*. London: Penguin Books.
- Gruenwald Ithamar. 1980. *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, в *Arbeiten zur Geschichte des Antiken Judentums und des Urchristentums*, vol. 14. Leiden: Brill.
- Gruenwald Ithamar, Shaul Shaked and Gedaliahu G. Stroumsa, eds. 1992. *Messiah and Christos. Studies in the Jewish Origins of Christianity Presented to David Flusser on the Occasion of His Seventy–Fifth Birthday*. Tübingen: Mohr.
- Guelich Robert A. 1982. *The Sermon on the Mount*. Waco, Tex.: Word Books.
1989. *Mark 18:26*. Dallas, Tex.: Word Books.
- Gundry Robert H. 1993. *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans. Gunneweg A. H. J. 1983. *AM HA'ARES — A Semantic Revolution*, в *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 95:437–440.
- Hagner Donald A. 1984. *The Jewish Reclamation of Jesus: An Analysis and Critique of Modern Jewish Study of Jesus*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan.
1993. *Matthew 1–13*. Dallas, Tex.: Word Books.
- Hall John. 1984 [1974]. *Dictionary of Subjects and Symbols in Art*. London: John Murray.
- Hamilton Victor P. 1992. *Satan*, в *ABD* 5:985–989.

- Hampel V. 1990. *Menschensohn und historischer Jesus. Ein Rdtsehwort als Schliissel zum messianischen Selbstvertdndnis Jesu*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Hanks Thomas D. 1992. *Poor, Poverty (New Testament)*, в *ABD* 5:414424.
- Hare Douglas R. A. 1990. *The Son of Man Tradition*. Minneapolis: Fortress.
- Hart H. StJ. 1984. *The Coin of «Render Unto Caesar...» (A note on some aspects of Mark 12:13–17; Matt. 22:1522; Luke 20:20–26)*, в *Jesus and the Politics of His Day*, ed. E. Bammel and C. F. D. Moule, 241–248. Cambridge: CUP.
- Harvey Anthony E. 1976. *Jesus on Trial: A Study in the Fourth Gospel*. London: SPCK.
1980. *The Use of Mystery Language in the Bible*, в *Journal of Theological Studies*, n. s., 31:320–336.
1982. *Jesus and the Constraints of History: The Bampton Lectures, 1980*. London: Duckworth.
1987. *Christ as Agent*, в *The Glory of Christ in the New Testament: Studies in Christology in Memory of George Bradford Caird*, ed. L. D. Hurst and N. T. Wright, 239–250. Oxford: Clarendon.
1989. Рецензия на F. G. Downing, *Jesus and the Threat of Freedom* (1987), и *Christ and the Cynics* (1988), в *Journal of Theological Studies*, n. s., 40:550–553.
1990. *Strenuous Commands: The Ethic of Jesus*. London: SCM; Philadelphia: TPI.
1993. Рецензия на J. D. Crossan, *The Historical Jesus*, в *Journal of Theological Studies* 44:226–228.
- Hay David M. 1973. *Glory at tlie Right Hand: Psalm 110 in Early Christianity*. SBL Monograph Series, no. 18. Nashville: Abingdon.
- Hays R. B. 1989. *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*. New Haven and London: Yale U. P.
- Healey Joseph P. 1992. *Am Hafarez*, в *ABD* 1:168–169.
- Hengel Martin. 1971 [1970]. *Was Jesus a Revolutionist?* Philadelphia: Fortress.
- 1973 [1971]. *Victory Over Violence: Jesus and the Revolutionists*. Philadelphia: Fortress. 1974. *Property and Riches in the Early Church: Aspects of a Social History of Early Christianity*. Philadelphia: Fortress.
- 1977 [1976]. *Crucifixion in the Ancient World and the Folly of the Message of the Cross*. London: SCM; Philadelphia: Fortress.
- 1981a. *The Atonement: The Origins of the Doctrine in the New Testament*. London: SCM; Philadelphia: Fortress.
- 1981b [1968]. *The Charismatic Leader and His Followers*. New York: Crossroad Publishing.
- 1989a. *The «Hellenization» of Judaea in the First Century After Christ*. London: SCM; Philadelphia: TPI.
- 1989b. *Thejohannine Question*. London: SCM; Philadelphia: TPI.
- 1989c [1961]. *The Zealots: Investigations Into the Jewish Freedom Movement in the Period from Herod I Until 70 A. D.* Edinburgh: T. 8c T. Clark.
1993. «Setze dich zu meiner Rechten!» *Die Inthronisation Christi zur Rechten Gottes und Psalm 110,1*, в *Le Trone de Dieu*, ed. M. Philoneko, 108–194. Wissenschaftliche Untersuchungen zum neuen Testament, vol. 69. Tübingen: Mohr.
- 1995a. *Jesus, the Messiah of Israel: The Debate About the «Messianic Mission» of Jesus*, в *Crisis in Christology: Essays in Quest of Resolution*, ed. W. R. Farmer, 217–240. Livonia, Mich.: Dove Booksellers.
- 1995b. *Studies in Early Christology*. Edinburgh: T. 8c T. Clark.
1996. *Zur Wirkungsgeschichte vonjes 53 in vorchristlicher Zeit, в jeseja 53 und seine Wirkungsgeschichte*, ed. B. Janowski and P. Stuhlmacher, 47–87. Tübingen: Mohr (находится в печати, нумерация страниц может быть изменена).

- Hick John. 1993. *The Metaphor of God Incarnate*. London: SCM.
- Hill David. 1977. *On the Use and Meaning of Hosea vi.6 in Matthew's Gospel*, в *New Testament Studies* 24:107–119.
1979. *New Testament Prophecy*. London: Marshall, Morgan & Scott.
- Hobsbawm Eric J. 1965. *Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries*. New York: Norton.
1972. *Social Banditry: Reply*, в *Comparative Studies in Society and History* 14:503–505. 1973a. *Peasants and Politics*, в *Journal of Peasant Studies* 1:3–22.
- 1973b. *Social Banditry*, в *Rural Protest: Peasant Movements and Social Change*, ed. H. A. Landsberger, 142–157. New York: Barnes & Noble.
- 1985 [1969]. *Bandits*. London: Penguin Books.
- Hock Ronald F. 1987. *Lazarus and Micyllus: Greco–Roman Backgrounds to Luke 16:19–31*, в *Journal of Biblical Literature* 106:447–463.
1992. *Cynics*, в *ABD* 1:1221–1226. Hoehner Harold W. 1980 [1972]. *Herod Antipas: A Contemporary of Jesus Christ*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan.
- Hollenbach Paul W. 1992. *John the Baptist*, в *ABD* 3:887–899.
- Holmberg B. 1993. *En Historisk Vdndning I Forskningen Om Jesus*, в *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 69:69–76.
- Hooker M. D. 1959. *Jesus and the Servant: The Influence of the Servant Concept of Deutero–Isaiah in the New Testament*. London: SPCK.
1967. *The Son of Man in Mark*. London: SPCK.
1979. *Is the Son of Man Problem Really Insoluble?* в *Text and Interpretation: Studies in the New Testament Presented to Matthew Black*, ed. E. Best & R. McL. Wilson, 155–168. Cambridge: CUP.
1982. *Trial and Tribulation in Mark XIII*, в *Bulletin of the John Rylands Library* 65:78–99.
1991. *A Commentary on the Gospel According to St Mark*. Black's New Testament Commentaries. London: A. & C. Black.
- Horbury William. 1972. *The Passion Narratives and Historical Criticism*, в *Theology* 75:58–71.
- 1982a. *The Benediction of the Minim and Early Jewish–Christian Controversy*, в *Journal of Theological Studies* 33:19–61.
- 1982b. *Thessalonians ii.3 as Rebutting the Charge of False Prophecy*, в *Journal of Theological Studies*, n. s., 33:492–508.
- 1984a. *Christ as Brigand in Ancient Anti–Christian Polemic*, в *Jesus and the Politics of His Day*, ed. E. Bammel and C F. D. Moule, 183–195. Cambridge: CUP.
- 1984b. *The Temple Tax*, в *Jesus and the Politics of His Day*, ed. E. Bammel and C F. D. Moule, 265–286. Cambridge: CUP.
1985. *The Messianic Associations of «The Son of Man»*, в *Journal of Theological Studies* 36:34–55.
- Horsley Richard A. 1979. *Josephus and the Bandits*, в *Journal for the Study of Judaism* 10 (1):37–63.
1981. *Ancient Jewish Banditry and the Revolt Against Rome, A. D. 66*, в *Catholic Biblical Quarterly* 43:409–432.
1986. *The Zealots: Their Origin, Relationships and Importance in the Jewish Revolt*, в *Novum Testamentum* 28(2): 159–192.
1987. *Jesus and the Spiral of Violence: Popular Jewish Resistance in Roman Palestine*. San Francisco: Harper & Row.
- 1992a [1986]. *Ethics and Exegesis: «Love Your Enemy» and the Doctrine of Nonviolence*, в *The*

- Love of Enemy and Nonretaliation in the New Testament*, ed. Willard M. Swartley, 72–101. Louisville, Ky.: Westminster / John Knox.
- 1992b. «Messianic» *Figures and Movements in First-Century Palestine*, в *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity*, ed. J. H. Charlesworth, 276–295. Minneapolis: Fortress.
- 1992c. *Messianic Movements in Judaism*, в *ABD* 4:791–797.
1994. *The Death of Jesus*, в *Studying the Historical Jesus: Evaluations of the State of Current Research*, ed. Bruce Chilton and Craig A. Evans, 395–422. Leiden: Brill.
- Horsley Richard A. and John S. Hanson. 1985. *Bandits, Prophets and Messiahs: Popular Movements at the Time of Jesus*. Minneapolis: Winston Press.
- Houlden J. Leslie. 1992. *Lord's Prayer*, в *ABD* 4:356–362.
- Howard Geoffrey. 1993. *Weep not for Me*. London: Darton, Longman & Todd.
- Huck Albert and Hans Lietzmann, eds. 1936 [1892]. *Synopsis of the First Three Gospels*. 9th edn. Tübingen: Mohr.
- Hull John M. 1974. *Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition*. London: SCM; Naperville, 111.: Alec R. Allenson.
- Hurtado Larry W. 1988. *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*. Philadelphia: Fortress.
1992. *God*, в *Dictionary of Jesus and the Gospels*, ed. Joel B. Green, Scot McKnight, and I. Howard Marshall, 270–276. Downers Grove, 111. and Leicester: IVP.
- Ito Akio. 1995. *Romans 2: A Deuteronomistk Reading*, в *Journal for the Study of the New Testament* 59:21–37.
- Janzen W. 1992. *Land*, в *ABD* 4:143–154.
- Jaubert A. 1957. *La Date de la Cene*. Paris: Gabalda.
- Jeremias Joachim. 1950. *Zum Problem der Deutung von Jes. 53 im palästinischen Spätjudentum*, в *Aux Sources de la Tradition Chretienne: Melanges Offerts a M. Maurice Goguel*, 113–119. Neuchatel.
- 1958 [1956]. *Jesus' Promise to the Nations*. London: SCM.
- 1963a [1947]. *The Parables of Jesus*. London: SCM; New York: Scribner's.
- 1963b [1961]. *The Sermon on the Mount*. Philadelphia: Fortress.
- 1966a [1949]. *The Eucharistic Words of Jesus*. London: SCM.
- 1966b. *Abba: Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- 1966c [1936]. *Die Salbungsgeschichte Mk. 14,3–9*, в *Abba: Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, 107–15. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
1967. *The Prayers of Jesus*. London: SCM; Philadelphia: Fortress.
1971. *New Testament Theology: The Proclamation of Jesus*. New York: SCM; London: Scribner's.
- Jeremias Joachim and W. Zimmerli. 1967 [1957]. *naig Oeov*, в *TDNT*, ed. G. Friedrich, vol. 5, 654–717. Grand Rapids: Eerdmans.
- Johnson L. T. 1982. *The Lukan Kingship Parable (Lk. 19:11–27)*, в *Novum Testamentum* 24:139–159.
1989. *The New Testament's Anti-Jewish Slander and the Conventions of Ancient Polemic*, в *Journal of Biblical Literature* 108:419–441.
1991. *The Gospel of Luke*. Collegeville, Minn.: The Liturgical Press.
1995. *The Real Jesus*. San Francisco: HarperSanFrancisco.
- Jones S. Gareth. 1991. *Bultmann: Towards a Critical Theology*. Cambridge: Polity Press.
- Jonge M. de. 1986. *The Earliest Christian Use of Christos. Some Suggestions*, в *New Testament Studies* 32:321–343.

1988. «Jesus» *Death for Others and the Death of the Maccabaeen Martyrs*, в *Text and Testimony (FS A.J. Klijn)*, ed. T. Baarda, A. Hilhorst, G. P. Luttik Luizen and A. S. van der Woude. Kampen: J. H. Kok.
- 1991a. *Jesus, the Servant–Messiah*. New Haven and London: Yale U. P.
- 1991b. *Jewish Eschatology, Early Christian Christology and the Testaments of the Twelve Patriarchs. Collected Essays of Marinus de Jonge*. Leiden: Brill.
1992. *Messiah*, в *ABD* 4:777–788.
- Juel Donald. 1988. *Messianic Exegesis: Christological Interpretation of the Old Testament in Early Christianity*. Philadelphia: Fortress.
- Julicher Adolf. 1910 [1899]. *Die Gleichnisreden Jesu*. Tübingen: Mohr.
- Kühler Martin. 1964 [1892]. *The So–Called Historical Jesus and the Historic, Biblical Christ*. Philadelphia: Fortress.
- Karrer M. 1990. *Der Gesalbte: Die Grundlagen des Christustitels*, в *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*, no. 151. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Kasemann Ernst. 1964 [1960]. *Essays on New Testament Themes*. London: SCM.
- Kee Howard C 1983. *Miracle in the Early Christian World*. New Haven: Yale U. P.
1986. *Medicine, Miracle and Magic in New Testament Times*. Cambridge: CUP.
- Keesmaat Sylvia C 1994. *Paul's Use of the Exodus Tradition in Romans and Galatians*. D. Phil. Dissertation, Oxford University. Oxford.
- Kelber Werner. 1983. *The Oral and Written Gospel*. Philadelphia: Fortress.
- Kennedy G. A. 1984. *New Testament Interpretation Through Rhetorical Criticism*. Chapel Hill, N. C: University of North Carolina Press.
- Kim Seyoon. 1983. *The Son of Man as the Son of God*. Tübingen: Mohr.
- 1987a. *Jesus — The Son of God, the Stone, the Son of Man, and the Servant: The Role of Zechariah in the Self–Identification of Jesus*, в *Tradition and Interpretation in the New Testament: Essays in Honor of E. Earle Ellis*, ed. Gerald F. Hawthorne and Otto Betz, 134–148. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans; Tübingen: Mohr.
- 1987b. *Die Vollmacht Jesu und der Tempel: Der Sinn der «Tempelreinigung» und der geschichtliche und theologische Kontext des Prozesses Jesu*, в *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, ed. H. Temporini & A. Haase, vol. II.26.6. Berlin and New York: de Gruyter.
- King K. 1987. *Kingdom in the Gospel of Thomas*, в *Foundations and Facets Forum* 3(1):48–97.
- Kinman Brent. 1994. *Lucan Eschatology and the Missing Fig Tree*, в *Journal of Biblical Literature* 113:669–678.
- Kissinger Warren S. 1979. *The Parables of Jesus: A History of Interpretation and Bibliography*. Metuchen, N J.: The Scarecrow Press.
- Klausner Joseph. 1947 [1925]. *Jesus of Nazareth: His Life, Times, and Teaching*. London: George Allen & Unwin.
- Klemm H. G. 1982. *De–Censu Caesaris: Beobachtungen zu J. Duncan M. Derretts Interpretation der Perikope Mark 12:13–17 par*, в *Novum Testamentum* 24:234–254.
- Kloppenborg J. S. 1987. *The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections*. Philadelphia: Fortress.
1988. *(I) Parallels: Synopsis, Critical Notes, & Concordance*. Sonoma, Calif.: Polebridge Press.
1992. *The Theological Stakes in the Synoptic Problem*, в *The Four Gospels. 1992 Festschrift Frans Neirynck*, ed. F. van Segbroeck, C. M. Tuckett, G. van Belle and J. Verheyden, 93–120. Leuven: Leuven U. P.
- Knibb Michael A. 1976. *The Exile in the Literature of the Intertestamental Period*, в *Heythrop Journal* 17:253–272.

1987. *The Qumran Community*. Cambridge: CUP.

Knowles Michael. 1993. *Jeremiah in Matthew's Gospel: The Rejected-Prophet Motif in Matthaean Redaction*. JSNTSS, vol. 68. Sheffield: Sheffield Academic Press.

Koch Klaus. 1972 [1970]. *The Rediscovery of Apocalyptic: A Polemical Work on a Neglected Area of Biblical Studies and Its Damaging Effects on Theology and Philosophy*. London: SCM.

Koester Helmut. 1982a [1980]. *Introduction to the New Testament*. Vol. 1. *History, Culture and Religion of the Hellenistic Age*. Philadelphia: Fortress; Berlin: de Gruyter.

1982b. *Introduction to the New Testament*. Vol. 2. *History and Literature of Early Christianity*. Philadelphia: Fortress; Berlin: de Gruyter.

1990. *Ancient Christian Gospels: Their History and Development*. London: SCM; Philadelphia: TPI. 1992. *Jesus the Victim*, *Journal of Biblical Literature* 111:3–15.

Kraft Robert A. and George W. E. Nickelsburg, eds. 1986. *Early Judaism and Its Modern Interpreters*, *The Bible and Its Modern Interpreters*, ed. Douglas A. Knight. Atlanta, Ga.: Scholars Press.

Kuhn Thomas S. 1970 [1962]. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.

Kummel Werner G. 1972/3 [1970]. *The New Testament: The History of the Investigation of Its Problems*. Nashville: Abingdon; London: SCM.

1973. *The Theology of the New Testament: According to its Major Witnesses, Jesus — Paul—John*. Nashville: Abingdon; London: SCM. 1985. *Dreizeigjahresjesusforschung*. Bonn: Hanstein.

Kung Hans. 1976. *On Being a Christian*. Garden City, N. Y.: Doubleday.

Lacocque Andre. 1979 [1976]. *The Book of Daniel*. London: SPCK.

Ladd George Eldon. 1966. *Jesus and the Kingdom: The Eschatology of Biblical Realism*. London: SPCK. 1974a. *The Presence of the Future: The Eschatology of Biblical Realism*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans. 1974b. *A Theology of the New Testament*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.

Lambrecht J. 1983 [1976]. *Once More Astonished: The Parables of Jesus*. New York: Crossroad. 1985. *The Sermon on the Mount*. Wilmington, Del.: Michael Glazier.

Lampe Geoffrey W. H. 1984. *A.D. 70 in Christian Reflection*, *Jesus and the Politics of His Day*, ed. E. Bammel and C F. D. Moule, 153–171. Cambridge: CUP.

Lane Fox Robin. 1986. *Pagans and Christians*. New York: Knopf; London: Penguin Books.

Lane William L. 1974. *The Gospel of Mark: The English Text with Introduction, Exposition and Notes*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.

Lang Bernhard. 1992. *The Roots of the Eucharist in Jesus* Praxis*, *SBL 1992 Seminar Papers*, ed. Eugene H. Lovering, 467472. Atlanta, Ga.: Scholars Press.

Lapide Pinchas. 1986. *The Sermon on the Mount: Utopia or Program for Action?* Maryknoll, N. Y: Orbis.

Leaney A. R. C. 1966 [1958]. *The Gospel According to St Luke*. London: A. & C Black.

Leivestad Ragnar. 1973. *Das Dogma von der Prophetenlosen Zeit*, *New Testament Studies* 19:288–299. 1987. *Jesus in His Own Perspective: An Examination of His Sayings, Actions, and Eschatological Titles*. Minneapolis: Augsburg.

Levine Lee I., ed. 1992a. *The Galilee in Late Antiquity*. New York and Jerusalem: The Jewish Theological Seminary of America. 1992b. *Herod the Great*, *ABD* 3:161–169.

Lewis C S. 1955 [1942]. *The Screwtape Letters*. London: Fontana. 1967. *Christian Reflections*. London: Geoffrey Bles.

Liefeld Walter L. 1967. *The Wandering Preacher as a Social Figure in the Roman Empire*. Ann Arbor, Mich.: University Microfilms International.

Lieu Judith. 1994. «*The Parting of the Ways*»: *Theological Construct or Historical Reality?* *Journal of Theological Studies* 19:1–24.

Journal for the Study of the New Testament 56:101–119.

Lightfoot J. B. 1893. *Biblical Essays*. London: Macmillan.

Lightfoot Robert H. 1935. *History and Interpretation in the Gospels*. London: Hodder & Stoughton.

Lindars B. 1973 [1961]. *New Testament Apologetic: The Doctrinal Significance of the Old Testament Quotations*. London: SCM. 1983. *Jesus Son of Man*. London: SPCK.

1985. *Response to Richard Bauckham: The Idiomatic Use of Bar Enasha*, *Journal for the Study of the New Testament* 23:3541.

Lindsay D. R. 1993. *Josephus and Faith: μουϋ 8c mreveis Faith Terminology in the Writings of Flavius Josephus and in the New Testament*, *Arbeiten zur Geschichte des Antiken Judentums und des Urchristentums*, vol. 19. Leiden: Brill.

Lohfink Gerhard. 1984. *Jesus and Community*. Trans. J. P. Galvin. Philadelphia: Fortress; New York: Paulist Press.

Ludemann Gerd. 1980. *The Successors of Pre-70 Jerusalem Christianity: A Critical Examination of the Pella-Tradition, Jewish and Christian Self-Definition, Volume One: The Shaping of Christianity in the Second and Third Centuries*, ed. E. P. Sanders, 161–173. Philadelphia: Fortress.

1994. *The Resurrection of Jesus: History, Experience, Theology*. London: SCM.

Luhrmann D. 1973. *Pistis im Judentum*, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 64:19–38.

Maccoby Hyam. 1980 [1973]. *Revolution in Judea. Jesus and the Jewish Resistance*. New York: Taplinger.

1986. *The Mythmaker: Paul and the Invention of Christianity*. London: Weidenfeld & Nicolson.

1991. *Paul and Hellenism*. London: SCM; Philadelphia: TPI.

1992. *Judas Iscariot and the Myth of Jewish Evil*. London: P. Halben.

McGrath Alister E. 1994 [1986]. *The Making of Modern German Christology 1750–1990*. Leicester: Apollos; Grand Rapids, Mich.: Zondervan.

1989. *Christian Ethics*, *The Religion of the Incarnation*, ed. Robert Morgan, 189–204. Bristol: Bristol Classical Press.

Mack Burton L. 1985. *Gilgamesh and the Wizard of Oz: The Scholar as Hero*, *Foundations and Facets Forum* 1(2):3–29.

1987. *The Kingdom Sayings in Mark*, *Foundations and Facets Forum* 3(1):3–47.

1988. *A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins*. Philadelphia: Fortress.

1993. *The Lost Gospel: The Book of Q and Christian Origins*. San Francisco: Harper Collins; Shaftesbury: Element.

1995. *Who Wrote the New Testament? The Making of the Christian Myth*. San Francisco: Harper-San Francisco.

MacMullen Ramsey. 1981. *Paganism in the Roman Empire*. New Haven and London: Yale U. P.

Macquarrie John. 1990. *Jesus Christ in Modern Thought*. London: SCM; Philadelphia: TPI.

Magonet Jonathan. 1988. *Religious Tensions in Counselling*, *Soul Searching: Studies in Judaism and Psychotherapy*, ed. Howard Cooper, 143–148. London: SCM.

Maier Johann. 1985. *The Temple Scroll: An Introduction, Translation & Commentary*. JSOTSS, no. 34. Sheffield: JSOT Press.

Mairson Alan. 1996. *The Three Faces of Jerusalem*, *National Geographic Magazine* April, 2–31.

Maitland Sara. 1995. *A Big-Enough God: Artful Theology*. London: Mowbray.

Malherbe Abraham J. 1976. *Cynics*, *Interpreter's Dictionary of the Bible, Supplementary Volume*, 201–203. Nashville, Tenn.

ed. 1977. *The Cynic Epistles: A Study Edition*. Missoula, Mont.: Scholars Press.

1989. *Paul and the Popular Philosophers*. Minneapolis: Fortress.
- Malina Bruce J. 1993. *Windows on the World of Jesus: Time Travel to Ancient Judea*. Louisville, Ky.: Westminster / John Knox.
- Malina Bruce J. and Jerome H. Neyrey. 1988. *Calling Jesus Names: The Social Value of Labels in Matthew*. Sonoma, Calif.: Polebridge Press.
- Malina Bruce J. and Richard L. Rohrbaugh. 1992. *Social–Science Commentary on the Synoptic Gospels*. Minneapolis: Fortress.
- Manson T. W. 1931. *The Teaching of Jesus: Studies of Its Form and Content*. Cambridge: CUP.
1953. *The Servant–Messiah: A Study of the Public Ministry of Jesus*. Cambridge: CUP.
- Marcus Joel. 1986. *The Mystery of the Kingdom of God*, в *SBL Dissertation Series*, vol. 90. Atlanta, Ga.: Scholars Press.
- Marshall I. Howard. 1969. *Uncomfortable Words VI*. «Fear Him Who Can Destroy Both Soul and Body in Hell» (ML 10:28 RSV), в *Expository Times* 81:276–280. 1978. *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text*. Exeter: Paternoster.
- Martyn J. Louis. 1979 [1968]. *History and Theology in the Fourth Gospel*. Nashville: Abingdon.
- Mason Steve. 1992. *Fire, Water and Spirit: John the Baptist and the Tyranny of Canon*, в *Studies in Religion / Sciences Religieuses* 21:163–180.
- Massyngberde Ford J. 1975. *Revelation: Introduction, Translation and Commentary*. Garden City, N. Y.: Doubleday.
- Matson Mark A. 1992. *The Contribution to the Temple Cleansing by the Fourth Gospel*, в *SBL 1992 Seminar Papers*, ed. Eugene H. Levering, 489–506. Atlanta, Ga.: Scholars Press.
- Maxtone Graham Ysenda. 1993. *The Chunk Hesitant: A Portrait of the Church of England Today*. London: Hodder & Stoughton.
- Meeks Wayne A. 1968. *Moses as God and King*, в *Religions in Antiquity: Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough*, ed. Jacob Neusner, 354–371. Leiden: Brill.
- Meier John P. 1991. *A Marginal few: Rethinking the Historical Jesus*. Vol. 1. *The Roots of the Problem and the Person*. New York: Doubleday.
1994. *A Marginal few: Rethinking the Historical Jesus*. Vol. 2. *Mentor, Message, and Miracles*. New York: Doubleday.
- Melanchthon Philipp. 1982 [OUP, 1965]. *Melanchthon on Christian Doctrine: Loci Communes 1555*.
Ed. and trans. C. L. Manschreck. Grand Rapids, Mich.: Baker Book House.
- Mendels D. 1981. *The Five Empires. A Note on a Hellenistic Topos*, в *American Journal of Philology* 102:330–337.
1992. *Pseudo–Philos Biblical Antiquities, the «Fourth Philosophy» and the Political Messianism of the First Century C. E.*, в *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity*, ed. J. H. Charlesworth, 261–275. Minneapolis: Fortress.
- Metzger B. M. 1971. *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. London and New York: United Bible Societies.
- Meyer Ben F. 1979. *The Aims of Jesus*. London: SCM.
1986. *The Early Christians: Their World Mission and Self–Discovery*. Wilmington, Del.: Michael Glazier.
1987. *The World Mission and the Emergent Realization of Christian Identity*, в *Jesus, the Gospels, and the Church: Essays in Honor of William R Farmer*, ed. E. P. Sanders, 243–263. Macon, Ga.: Mercer U. P.
1989. *Critical Realism and the New Testament*, в *Princeton Theological Monograph Series*, vol. 17. Allison Park, Pa.: Pickwick Publications.

1991. *A Caricature of Joachim feremias and His Work*, в *Journal of Biblical Literature* 110:451462.
- 1992a. *Christus Faber: The Master–Builder and the House of God*. Allison Park, Perm.: Pickwick Publications.
- 1992b. *Jesus Christ*, в *ABD* 3:773–796.
1993. Рецензия на Crossan 1991, в *Catholic Biblical Quarterly* 55:575–576.
- Meyer Marvin W. 1985. *Making Mary Male: The Categories «Male» and «Female» in the Gospel of Thomas*, в *New Testament Studies* 31:554–570.
- Meyers Carol. 1992. *Temple, ferusalem*, в *ABD* 6:350–369.
- Michel O. 1967. оуооq к.т.А, в *TDNT*, vol. 5, 119–159. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans. 1968. *Studien zufeophus: Simon bar Giora*, в *New Testament Studies* 14:402408.
- Milbankjohn. 1990. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Oxford: Blackwell.
- Milikowsky C. 1988. *Which Gehenna? Retribution and Eschatology in the Synoptic Gospels and in Early fewish Texts*, в *New Testament Studies* 34:238–249.
- Millar Fergus. 1993. *The Roman Near East, 31 BC–AD 337*. Cambridge, Mass., and London: Harvard U. P.
- Miller John W. 1985. *Jesus' «Age Thirty Transition»: A Psychohistorical Probe*, в *SBL 1985 Seminar Papers*, ed. K. H. Richards, 45–56. Atlanta, Ga.: Scholars Press.
- Miller Robert J. 1991. *The (A)historicity of fesus* Temple Demonstration: A Test Case in Methodology*, в *SBL 1991 Seminar Papers*, ed. Eugene H. Lovering, 235–252. Atlanta, Ga.: Scholars Press, ed. 1992 [1991]. *The Complete Gospels: Annotated Scholars Version*. Sonoma, Calif.: Polebridge Press.
- Montefiore C G. and H. Loewe, compilers. 1974 [1938]. *A Rabbinic Anthology*. New York: Schock–en Books.
- Montgomery James A. 1927. *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*. International Critical Commentary. Edinburgh: T. 8c T. Clark.
- Moore A. L. 1966. *The Parousia in the New Testament*. Supplements to *Novum Testamentum*, no. 13. Leiden: Brill.
- Moore George Foot. 1927–1930. *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of the Tannaim*. 3 vols. Cambridge, Mass.: Harvard U. P.
- Morgan Robert. 1987. *The Historical Jesus and the Theology of the New Testament*, в *The Glory of Christ in the New Testament: Studies in Christology in Memory of George Bradford Caird*, ed. L. D. Hurst and N. T. Wright, 187–206. Oxford: Clarendon.
- Moule C. K D. 1967. *The Phenomenon of the New Testament: An Inquiry Into the Implications of Certain Features of the New Testament*. London: SCM.
1969. *Mark 4:120 Yet Once More*, в *Neotestamentica et Semitica: Studies in Honour of Matthew Black*, ed. E. E. Ellis and M. Wilcox, 95–113. Edinburgh: T. & T. Clark.
1977. *The Origin of Christology*. Cambridge: CUP.
1984. *Some Observations on Tendenzkritik, в Jesus and the Politics of His Day*, ed. E. Bammel and C F. D. Moule, 91–100. Cambridge: CUP.
1987. *The Gravamen Against Jesus, в Jesus, the Gospels, and the Church: Essays in Honor of William R. Farmer*, ed. E. P. Sanders, 177–195. Macon, Ga.: Mercer U. P.
- Muddiman John. 1987. *The Glory of Jesus, Mark 10:37*, в *The Glory of Christ in the New Testament: Studies in Christology in Memory of George Bradford Caird*, ed. L. D. Hurst and N. T. Wright, 51–58. Oxford: Clarendon.

- Murphy–O'Connor J. 1990. *John the Baptist and Jesus: History and Hypotheses*, в *New Testament Studies* 36:359–374.
- Myers Ched. 1990 [1988]. *Binding the Strong Man: A Political Reading of Mark's Story of Jesus*. Mary–knoll, N. Y.: Orbis.
- Neale D. 1993. *Was Jesus a Mesith? Public Response to Jesus and His Ministry*, в *Tyndale Bulletin* 44(1):89–101.
- Neill Stephen C. and N. Thomas Wright. 1988 [1964]. *The Interpretation of the New Testament, 1861–1986*. Oxford: OUP.
- Neiryneck F. 1994. *The Historical Jesus: Reflections on an Inventory*, в *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 70:221–234.
- Neubauer A. and S. R. Driver. 1876–1877. *The Fifty–Third Chapter of Isaiah According to the Jewish Interpreters*.
- Neusner Jacob. 1970. *A Life of Johanan Ben Zakkai*, в *Studia Post–Biblica*, vol. 6. Leiden: Brill.
1989. *Money–Changers in the Temple: The Mishnah's Explanation*, в *New Testament Studies* 35:287–290.
1991. *Jews and Christians: The Myth of a Common Tradition*. London: SCM; Philadelphia: TPI.
1993. *A Rabbi Talks with Jesus: An Intermillennial, Interfaith Exchange*. New York: Doubleday.
- Neusner Jacob, W. S. Green and E. Frerichs, eds. 1987'. *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era*. Cambridge: CUP.
- Neyrey Jerome H., ed. 1991. *The Social World of Luke–Acts: Models for Interpretation*. Peabody, Mass.: Hendrickson.
1992. *A Review of «The Historical Jesus»: The Use of the Social Sciences in Crossan's Reconstruction*. Unpublished Paper. San Francisco.
- Nickelsburg George W. E. 1992. *Son of Man*, в *ABD* 6:137–150.
- Nietzsche Friedrich. 1909–1913. *The Complete Works of Friedrich Nietzsche*. Ed. O. Levy. 18 vols. London: Alien & Unwin.
- Noble Paul R. 1993. *The Sensus Literalis: Jowett, Childs, and Ban*, в *Journal of Theological Studies* 44(1): 1–23.
- Nolland John. 1989. *Luke 1–9:20*. Dallas, Tex.: Word Books.
1993. *Luke 9:21–18:34*. Dallas, Tex.: Word Books.
- North C R. 1948. *The Suffering Servant in Deutero–Isaiah: An Historical and Critical Study*. London: OUP.
- O'Collins Gerald. 1995. *Christology: A Biblical, Historical, and Systematic Study of Jesus*. Oxford: OUP.
- O'Donovan Oliver M. T. 1986. *Resurrection and Moral Order: An Outline for Evangelical Ethics*. Leicester: IVP; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.
- O'Malley P. 1979. *Social Bandits, Modern Capitalism and the Traditional Peasantry A Critique of Hobsbawm*, в *Journal of Peasant Studies* 7:489–499.
- O'Neill John C. 1980. *Messiah: Six Lectures on the Ministry of Jesus*. Cambridge: Cochrane Press.
- 1991a. *The Bible's Authority: A Portrait Gallery of Thinkers from Lessing to Bultmann*. Edinburgh: T. & T. Clark.
- 1991b. *The Lost Written Records of Jesus' Words and Deeds Behind Our Records*, в *Journal of Theological Studies* 42:483–504. 1995. *Who Did Jesus Think He Was?* Leiden: Brill.
- O'Toole Robert E 1992. *Last Supper*, в *ABD* 4:234–241.
- Oakman Douglas E. 1986. *Jesus and the Economic Questions of His Day*, в *Studies in the Bible and Early Christianity*, vol. 8. Lewiston/Queenston: Edwin Mellen Press.
- Ong Walter J. 1970. *The Presence of the Word: Some Prolegomena for Cultural and Religious*

History. New York: Simon & Schuster. 1982. *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*. London and New York: Methuen.

Oppenheimer A. 1977. *The Am Ha-Aretz. A Study of the Social History of the Jewish People in the Hellenistic-Roman Period*. Leiden: Brill.

Otto Rudolf. 1984 [1938]. *The Kingdom of God Expels the Kingdom of Satan, в The Kingdom of God*, ed. Bruce D. Chilton, 27–35. London: SPCK; Philadelphia: Fortress.

Overman J. Andrew. 1990. *Deciphering the Origins of Christianity*, в *Interpretation* 44:193–195.

Pagels E. 1991. *The Social History of Satan, the «Intimate Enemy»: A Preliminary Sketch*, в *Harvard Theological Review* 84:105–128.

1994. *The Social History of Satan, Part II: Satan in the New Testament Gospels*, в *Journal of the American Academy of Religion* 62:17–58.

Painter John. 1987. *Theology as Hermeneutics: Rudolf Bultmann's Interpretation of the History of Jesus*. Sheffield: The Almond Press.

Pamment Margaret. 1981. *The Kingdom of Heaven According to the First Gospel*, в *New Testament Studies* 27:211–232.

Parker Pierson. 1987. *Herod Antipas and the Death of Jesus*, в *Jesus, the Gospels, and the Church: Essays in Honor of William R. Farmer*, ed. E. P. Sanders, 197–208. Macon, Ga.: Mercer U. P.

Patterson Stephen J. 1989. *Fire and Dissension: Ipsissima Voxjesu in Q 12:49, 51–53?* в *Foundations & Facets Forum* 5(2):121–139.

Payne Philip B. 1980a. *The Authenticity of the Parable of the Sower and Its Interpretation*, в *Gospel Perspectives: Studies of History and Tradition in the Four Gospels*, ed. R. T. France and David Wenham, vol. 1, 163–207. Sheffield: JSOT Press.

1980b. *The Seeming Inconsistency of the Interpretation of the Parable of the Sower*, в *New Testament Studies* 26:564–568.

Penney Douglas L. and Michael O. Wise. 1994. *By the Power of Beelzebul: An Aramaic Inscription Formula from Qumran (4Q560)*, в *Journal of Biblical Literature* 113:627–650.

Perez L. A. 1989. *Lords of the Mountain: Social Banditry and Peasant Protest in Cuba 1878–1918*. Pittsburgh, Pa.: University of Pittsburgh Press.

Perkins Pheme. 1981. *Hearing the Parables of Jesus*. New York: Paulist.

Perrin N. and D. C. Duling. 1982 [1974]. *The New Testament: An Introduction*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.

Perrin Norman. 1963. *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus*. Philadelphia: Fortress.

1966. *The Wredestrasse Becomes the Hauptstrasse: Reflections on the Reprinting of the Dodd Festschrift*, в *Journal of Religion* 46:296–300.

1967. *Rediscovering the Teaching of Jesus*. London: SCM. 1970. *What is Redaction Criticism?* London: SPCK.

1976. *Jesus and the Language of the Kingdom: Symbol and Metaphor in New Testament Interpretation*. London: SCM; Philadelphia: Fortress.

Pesch R. 1968. *Levi-Matthdus (Mc 2,14/Mt 9,9; 10,3): Ein Beitrag zur Losung eines alten Problems*, в *Zeitschrift fur die Neutestamentliche Wissenschaft* 59:40–56.

Phillips Catherine, ed. 1986. *The Oxford Authors: Gerard Manley Hopkins*. Oxford: OUR.

Polkinghorne John. 1994. *Science and Christian Belief: Theological Reflections of a Bottom-Up Thinker*. London: SPCK.

Porteous Norman W. 1965. *Daniel: A Commentary*. London: SCM. Porter Stanley E. 1993. *Did Jesus Ever Teach in Greek?* в *Tyndale Bulletin* 44:199–235.

Prentis Richard H. 1996. *A View from the Old Organ Lofts, в Friends of Lichfield Cathedral: Annual Report* 59:25–33.

- Priest J. 1992. *A Note on the Messianic Banquet*, в *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity*, ed. J. H. Charlesworth, 222–238. Minneapolis: Fortress.
- Puech Emile. 1992. *Une apocalypse messianique (4Q521)*, в *Revue de Qumran* 15:475–519.
- Quell G. 1967. *уф κ.х.Х. [sections A & B]*, в *TDNT*, vol. 5, 945–974. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.
- Rad Gerhard von. 1965 [1960]. *Old Testament Theology*. Vol. 2. *The Theology of Israel's Prophetic Traditions*. New York: Harper & Row; Edinburgh: Oliver & Boyd.
- Rajak Tessa. 1983. *Josephus: The Historian and His Society*. London: Duckworth; Philadelphia: Fortress.
- Raisanen H. 1982. *Jesus and the Food Laws: Reflections on Mark 7.15*, в *Journal for the Study of the New Testament* 16:79–100.
- Reimarus H. S. 1970 [1778]. *Fragments*. Ed. Charles H. Talbert. Philadelphia: Fortress.
- Reinhartz A. 1989. *Rabbinic Perceptions of Simeon Bar Kosiba*, в *Journal for the Study of Judaism* 20:171–194.
- Remus Harold E. 1983. *Pagan–Christian Conflict Over Miracle in the Second Century*. Patristic Monograph Series, no. 10. Cambridge, Mass.: The Philadelphia Patristic Foundation. 1992. *Miracles (NT)*, в *ABD* 4:856–869.
- Renan E. 1863. *La Vie de Jesus*. Paris: Michel Levy Freres.
- Reumann John. 1989. *Jesus and Christology*, в *The Bible and Its Modern Interpreters*, ed. Douglas A. Knight, vol. 3. *The New Testament and Its Modern Interpreters*, ed. E. J. Epp and G. W. MacRae, 501–564. Atlanta, Ga.: Scholars Press.
- Rey–Coquais Jean–Paul. 1992. *Decapolis*, в *ABD* 2:116–121.
- Richardson G. Peter. 1992. *Why Turn the Tables? Jesus' Protest in the Temple Precincts*, в *SBL 1992 Seminar Papers*, ed. Eugene H. Lovering, 507–523. Atlanta, Ga.: Scholars Press.
- Riches John K. 1980. *Jesus and the Transformation of Judaism*. London: Darton, Longman & Todd. 1988. *Parables and the Search for a New Community*, в *The Social World of Formative Christianity and Judaism: Essays in Tribute to Howard Clark Kee*, ed. J. Neusner, P. Borgen, E. S. Frerichs and R. Horsley, 235–263. Philadelphia: Fortress.
- Richler Mordecai. 1995. *This Year in Jerusalem*. Toronto: Vintage Canada.
- Riesenfeld Harald. 1970. *The Gospel Tradition*. Philadelphia: Fortress.
- Riesner Rainer. 1984 [1981]. *Jesus als Lehrer*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. Tübingen: Mohr.
- Rivkin Ellis. 1978. *A Hidden Revolution*. Nashville: Abingdon.
1984. *What Crucified Jesus?* London: SCM; Nashville: Abingdon.
- Roberts C. H. 1948. *The Kingdom of Heaven (Lk. xvii.21)*, в *Harvard Theological Review* 41:1–8.
- Robinson James M. 1959. *A New Quest of the Historical Jesus*. London: SCM.
- Robinson James M. and Helmut Koester. 1971. *Trajectories Through Early Christianity*. Philadelphia: Fortress.
- Robinson John A. T. 1962. *Twelve New Testament Studies*. London: SCM.
- 1979 [1957]. *Jesus and His Coming: The Emergence of a Doctrine*. London: SCM.
1984. *Twelve More New Testament Studies*. London: SCM.
1985. *The Priority of John*, ed. J. F. Coakley. London: SCM.
- Roth C. 1960. *The Cleansing of the Temple and Zechariah XIV 21*, в *Novum Testamentum* 4:174–181.
- Rowland Christopher C 1982. *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*. New York: Crossroad.
1991. *The Second Temple: Focus of Ideological Struggle?* в *Templum Amicitiae: Essays on the*

Second Temple Presented to Ernst Bammel, ed. W. Horbury, 175–198. JSNTSS, vol. 48. Sheffield: JSOT Press.

Ruether Rosemary R. 1974. *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism*. New York: Seabury Press.

Runnalls Donna R. 1983. *The King as Temple-Builder, в Spirit Within Structure: Essays in Honor of George Johnston on the Occasion of His Seventieth Birthday*, ed. E. J. Furcha, 15–37. Allison Park, Pa.: Pickwick Press.

Rustow A. 1960. *Entos hymon estin: Zur Deutung von Lukas 17.20–21*, в *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 51:197–224.

Safrai S. 1974. *Jewish Self-Government, в Compendia Rerum Iudaicarum Ad Novum Testamentum*, vol. 1. *The Jewish People in the First Century: Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions*, ed. S. Safrai and M. Stern, 377–419. Philadelphia: Fortress.

1976a. *Home and Family*, в *Compendia Rerum Iudaicarum Ad Novum Testamentum*, vol. 2. *The Jewish People in the First Century: Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions*, ed. S. Safrai and M. Stern, 728–792. Philadelphia: Fortress.

1976b. *Religion in Everyday Life*, в *Compendia Rerum Iudaicarum Ad Novum Testamentum*, vol. 2. *The Jewish People in the First Century: Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions*, ed. S. Safrai and M. Stern, 793–833. Philadelphia: Fortress.

1976c. *The Synagogue*, в *Compendia Rerum Iudaicarum Ad Novum Testamentum*, vol. 2. *The Jewish People in the First Century: Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions*, ed. S. Safrai and M. Stern, 908–944. Philadelphia: Fortress.

Safrai Ze'ev. 1992. *The Roman Army in the Galilee*, в *The Galilee in Late Antiquity*, ed. Lee I. Levine, 103–114. New York and Jerusalem: The Jewish Theological Seminary of America. 1994. *The Economy of Roman Palestine*. London and New York: Routledge.

Saldarini Anthony J. 1988. *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society*. Wilmington, Del.: Michael Glazier; Edinburgh: T. & T. Clark.

Sanders E. P. 1977. *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*. Philadelphia: Fortress; London: SCM.

1983a. *Paul, the Law, and the Jewish People*. London: SCM; Philadelphia: Fortress.

1983b. *Jesus and the Sinners*, в *Journal for the Study of the New Testament* 19:5–36.

1985. *Jesus and Judaism*. Philadelphia: Fortress; London: SCM.

1987. *Jesus and the Kingdom: The Restoration of Israel and the New People of God, в Jesus, the Gospels, and the Church: Essays in Honor of William R. Farmer*, ed. E. P. Sanders, 225–239. Macon, Ga.: Mercer U. P.

1990. *Jewish Law from Jesus to the Mishnah: Five Studies*. London: SCM; Philadelphia: TPI.

1991. *Defending the Indefensible*, в *Journal of Biblical Literature* 110:463–477.

1992a. 5m, *Sinners (NT)*, в *ABD* 6:4047.

1992b. *Judaism: Practice and Belief, 63 BCE — 66 CE*. London: SCM; Philadelphia: TPI.

1993. *The Historical Figure of Jesus*. London: Penguin Books.

Sanders J. T. 1969. *Tradition and Redaction in Luke xv.11–32*, в *New Testament Studies* 15:433–438.

Sanders James A. 1992. *Canon (Hebrew Bible)*, в *ABD* 1:837–852.

Schafer Peter. 1980. *Rabbi Aqiva and Bar Kokhba*, в *Approaches to Ancient Judaism*, ed. W. S. Green, 113–130. Chico, Calif.: Scholars Press.

Schechter S. 1961 [1909]. *Aspects of Rabbinic Theology: Major Concepts of the Talmud*. New York: Schocken Books.

- Schiffman Lawrence H. 1994. *Reclaiming the Dead Sea Scrolls: Their True Meaning for Judaism and Christianity*. New York: Doubleday.
- Schillebeeckx Edward. 1979 [1974]. *Jesus: An Experiment in Christology*. New York: Seabury Press.
- 1980 [1977]. *Christ: The Christian Experience in the Modern World*. London: SCM.
- Schnackenburg Rudolf. 1990 [1975]. *The Gospel According to St. John*. New York: Crossroad.
- 1995 [1993]. *Jesus in the Gospels: A Biblical Christology*. Louisville, Ky.: Westminster /John Knox.
- Schulz Siegfried. 1972. *Q. Die Spruchquelle der Evangelisten*. Zurich: Theologischer Verlag.
- Schurer E. 1973–1987. *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B. C — A. D. 135)*. Revised and ed. M. Black, G. Vermes, F. Millar and M. Goodman. 3 vols. Edinburgh: T. & T. Clark.
- Schussler Fiorenza Elisabeth. 1983. *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. New York: Crossroad.
1994. *Jesus. Miriam's Child, Sophias Prophet: Critical Issues in Feminist Christology*. London: SCM.
- Schwarz D. 1981. «To Join Oneself to the House of Judah» (Damascus Document IV,11), в *Revue de Qumran* 10:435–446.
- Schweitzer Albert. 1925 [1901]. *The Mystery of the Kingdom of God*. London: A. & C. Black.
- 1954 [1906]. *The Quest of the Historical Jesus: A Critical Study of its Progress from Reimarus to Wrede*. London: A. & C. Black.
- 1968a [1967]. *The Kingdom of God and Primitive Christianity*. London: A. & C. Black.
- 1968b [1930]. *The Mysticism of Paul the Apostle*. London: A. & C. Black; New York: Seabury Press.
- Scobie C. H. H. 1964. *John the Baptist*. London: SCM.
- Scott B. B. 1983. *Jesus, Symbol-Maker for the Kingdom*. Philadelphia: Fortress.
1989. *Hear Then the Parable*. Minneapolis: Fortress.
1990. *Jesus as Sage: An Innovating Voice in Common Wisdom*, в *The Sage in Israel and the Ancient Near East*, ed. J. G. Gammie and L. G. Perdue, 399–415. Winona Lake, Wis.: Eisenbrauns.
- Scott James M. 1993. *Paul's Use of Deuteronomic Tradition*, в *Journal of Biblical Literature* 112:645–665.
- Seeley David. 1992. *Jesus' Death in Q* в *New Testament Studies* 38:222–234.
1993. *Rulership and Service in Mark 10:41–45*, в *Novum Testamentum* 35:234–250.
- Segal Alan F. 1977. *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports About Christianity and Gnosticism*. Leiden: Brill.
1984. «He Who Did not Spare His Own Son ...»: *Jesus, Paul and the Akedah*, в *From Jesus to Paul: Studies in Honour of Francis Wright Beare*, ed. P. Richardson & J. C. Hurd, 169–184. Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier U. P.
- Segundo J. L. 1985. *Jesus of Nazareth Yesterday and Today*. Vol. 2. *The Historical Jesus of the Synoptics*. Trans. John Drury. London: Sheed & Ward.
- Sellin G. 1974/1975. *Lukas als Gleichniserzähler: Die Erzählung vom barmherzigen Samariter (Lk 10:25–27)*, в *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 65:166–189; 66:19–60.
- Shaffer Peter. 1985 [1980]. *Amadeus*. London: Penguin Books.
- Shaw Brent D. 1984. *Bandits in the Roman Empire*, в *Past and Present* 105:5–52.
- Sherwin-White Adrian N. 1969 [1963]. *Roman Society and Roman Law in the New Testament*. Oxford: OUP.
- Shogren Gary S. 1992. *Forgiveness (NT)*, в *ABD* 2:835–838.

- Sloan Robert B. 1977. *The Favorable Year of the Lord: A Study of jubilarian Theology in the Gospel of Luke*. Austin, Tex.: Schola Press.
- Smalley Stephen S. 1994. *Thunder and Love: John's Revelation and John's Community*. Milton Keynes: Nelson Word.
- Smith D. Moody. 1990. *The Contribution of Louis Martyn to the Understanding of the Gospel of John*, в *The Conversation Continues: Studies in Paul and John in Honor of Louis Martyn*, ed. Robert T. Fortna and Beverly R. Gaventa, 275–294. Nashville: Abingdon.
- Smith Morton. 1973. *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*. Cambridge, Mass.: Harvard U. P.
- 1977 [1956]. *Palestinian Judaism in the First Century*, в *Essays in Greco-Roman and Related Talmudic Literature*, ed. H. Fischel, 183–197. New York: Ktav.
1978. *Jesus the Magician*. London: Gollancz.
- Smith R. H. 1992. *Pella*, в *ABD* 5:219–221.
- Smith Ralph L. 1984. *Micah–Malachi*. Waco, Tex.: Word Books.
- Snodgrass Klyne. 1983. *The Parable of the Wicked Tenants*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, no. 27. Tübingen: Mohr.
- Soards M. L. 1987. *Tradition, Composition, and Theology in Jesus' Speech to the «Daughters of Jerusalem» (Luke 23,26–32)*, в *Biblica* 68:221–244.
- Solomon Maynard. 1988. *Beethoven Essays*. Cambridge, Mass.: Harvard U. P.
- Sommer Benjamin D. 1996. *Did Prophecy Cease? Evaluating a Reevaluation*, в *Journal of Biblical Literature* 115:31–47.
- Sparks H. F. D., ed. 1984. *The Apocryphal Old Testament*. Oxford: Clarendon.
- Stanton Graham N. 1989. *The Gospels and Jesus*. Oxford: OUP.
1994. *Jesus of Nazareth: A Magician and a False Prophet Who Deceived God's People? в Jesus of Nazareth: Lord and Christ. Essays on the Historical Jesus and New Testament Christology*, ed. Joel B. Green and Max Turner, 164–180. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans; Carlisle: Paternoster.
- Stauffer Ethelbert. 1960. *Jesus and His Story*. London: SCM.
- Stein Robert H. 1981. *An Introduction to the Parables of Jesus*. Philadelphia: Westminster.
- Steiner George. 1996. *No Passion Spent: Essays 1978/1996*. London and Boston: Faber.
- Stern Menahem. 1974–1984. *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*. Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities.
1976. *The Jews in Greek and Latin Literature*, в *Compendia Rerum Iudaicarum Ad Novum Testamentum*, vol. 2. *The Jewish People in the First Century: Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions*, ed. S. Safrai and M. Stern, 1101–1159. Philadelphia: Fortress.
- Stone Michael E. 1990. *Fourth Ezra: A Commentary on the Book of Fourth Ezra*. Minneapolis: Augsburg Fortress.
- Stowers Stanley K. 1984. *Social Status, Public Speaking and Private Teaching: The Circumstances of Paul's Preaching*, в *Novum Testamentum* 26:59–82.
- Strauss David Friedrich. 1972 [1835–1836]. *The Life of Jesus Critically Examined*. Philadelphia: Fortress.
- Strecker Georg. 1988. *The Sermon on the Mount: An Exegetical Commentary*. Edinburgh: T. & T. Clark.
- Strobel A. 1961. *Untersuchungen zum eschatologischen Verzögerungsproblem, auf Grund der spätjüdisch-urchristlichen Geschichte von Habakuk 2,2 ff.* Supplements to Novum Testamentum. Leiden: Brill. 1980. *Die Stunde der Wahrheit*. Tübingen: Mohr.
- Stuhlmacher Peter. 1968. *Das paulinische Evangelium: I. Vorgeschichte*. Forschungen zum

- Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, vol. 95. Gottingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
1986 [1981]. *Reconciliation, Law and Righteousness: Essays in Biblical Theology*. Philadelphia: Fortress.
- Sweet John P. M. 1984. *The Zealots and Jesus*, in *Jesus and the Politics of His Day*, ed. E. Bammel and C. F. D. Moule, 1–10. Cambridge: CUP.
- Talbert C. H. 1992. *Reading Luke: A Literary and Theological Commentary on the Third Gospel*. New York: Crossroad.
- Tannehill Robert C 1985 [1977]. *The Disciples in Mark: The Function of a Narrative Role*, in *The Interpretation of Mark*, ed. W. R. Telford. Philadelphia: Fortress; London: SPCK.
- Tatum W. Barnes. 1982. *In Quest of Jesus: A Guidebook*. Atlanta: John Knox.
- Taussig Hal. 1986. *The Jesus Seminar and Its Public*, in *Foundations and Facets Forum* 2(2):69–78.
- Taylor Justin. 1994. *Why Were the Disciples First Called «Christians» at Antioch?* in *Revue Biblique* 101:75–94.
- Taylor L. 1987. *Bandits and Politics in Peru: Landlord and Peasant Violence in Hualgayoc 1900–30*. Cambridge: Centre of Latin American Studies, University of Cambridge.
- Taylor Vincent. 1952. *The Gospel According to St. Mark: The Greek Text with Introduction, Notes, and Indexes*. London: Macmillan.
- Telford W. R. 1980. *The Barren Temple and the Withered Tree*. JSNTSS, vol. 1. Sheffield: JSOT Press.
- Thatcher Adrian. 1993. *Resurrection and Rationality*, in *The Resurrection of Jesus Christ*, ed. Paul Avis, 171–186. London: Darton, Longman & Todd.
- Theissen Gerd. 1978 [1977]. *Sociology of Early Palestinian Christianity* [English Title: *The First Followers of Jesus*]. Philadelphia: Fortress; London: SCM.
1983. *The Miracle Stories of Early Christian Tradition*. Trans. Francis McDonagh. Ed. John Riches. Philadelphia: Fortress.
- 1987 [1986]. *The Shadow of the Galilean: The Quest of the Historical Jesus in Narrative Form*. London: SCM.
- 1991 a [1989]. *The Gospels in Context: Social and Political History in the Synoptic Tradition*. Minneapolis: Fortress. 1991b. *The Open Door: Variations on Biblical Themes*. London: SCM; Minneapolis: Fortress.
- Thielicke Helmut. 1960. *The Waiting Father: Sermons on the Parables of Jesus*. Cambridge: James Clark.
- Thiselton Anthony C. 1980. *The Two Horizons: New Testament Hermeneutics and Philosophical Description with Special Reference to Heidegger, Bultmann, Gadamer and Wittgenstein*. Exeter: Paternoster. 1995. *Interpreting God and the Postmodern Self: On Meaning, Manipulation and Promise*. Edinburgh: T. & T. Clark.
- Throckmorton Burton H., ed. 1979 [1949]. *Gospel Parallels: A Synopsis of the First Three Gospels*. Nashville: Nelson.
- Tiede D. L. 1972. *The Charismatic Figure as Miracle Worker*. SBL Dissertation Series, vol. 1. Missoula, Mont.: Scholars Press.
- Tillich Paul. 1967. *On the Boundary*. London: Collins.
- Trumbower Jeffrey A. 1993. *The Historical Jesus and the Speech of Gamaliel (Acts 5.35–9)*, in *New Testament Studies* 39:500–517.
- Tuckett Christopher M. 1989. *A Cynic Q?* in *Biblica* 70:349–376.
1992. *Q (Gospel Source)*, in *ABD* 5:567–572.
- Urbach E. E. 1981. *Self Isolation or Self Affirmation in Judaism in the First Three Centuries:*

Theory and Practice, в *Jewish and Christian Self-Definition*, Vol. 2: *Aspects of Judaism in the Greco-Roman Period*, ed. E. P. Sanders, A. I. Baumgarten, and Alan Mendelson, 269–298. Philadelphia: Fortress. 1987 [1975, 1979]. *The Sages: Their Concepts and Beliefs*. Trans. I. Abrahams. Cambridge, Mass, and London: Harvard U. P.

Vaage Leif E. 1987. *Q: The Ethos and Ethics of an Itinerant Intelligence*. Unpublished Dissertation. Claremont.

1989. *Q' and the Historical Jesus: Some Peculiar Sayings (7.33–34; 9:57–58; 59–60; 14:26–27)*, в *Foundations and Facets Forum* 5(2):159–176.

1994. *Galilean Upstarts: Jesus' First Followers According to Q*. Valley Forge, Pa.: TPI. Vancil Jack W. 1992. *Sheep, Shepherd*, в *ABD* 5:1187–1190.

Vermes G. 1967. *The Use of &J ID/tWJ ID in Jewish Aramaic*. Appendix E., в *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, by M. Black. 3rd edn., 310–328. Oxford: OUP.

1973. *Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels*. London: Collins.

1981. *The Gospel of Jesus ttiejew*. Newcastle: University of Newcastle upon Tyne.

1983. *Jesus and the World of Judaism*. London: SCM.

1993. *The Religion of Jesus the Jew*. London: SCM.

1995 [1962]. *The Dead Sea Scrolls in English*. 4th edn. London: Penguin Books.

Wallace-Hadrill J. Michael. 1974. *The Vikings in Francia*. Stanton Lecture.

Wallis Ian G. 1995. *The Faith of Jesus Christ in Early Christian Traditions*. SNTSMS, vol. 84. Cambridge: CUP.

Wansbrough Henry, ed. 1991. *Jesus and the Oral Gospel Tradition*. JSNTSS, vol. 64. Sheffield: Sheffield Academic Press.

Watson Duane F. 1992. *Gehenna*, в *ABD* 2:926–928.

Weaver Dorothy Jean. 1992. *Transforming Nonresistance: From Lex Talionis to «Do not Resist the Evil One»*, в *The Love of Enemy and Nonretaliation in the New Testament*, ed. Willard M. Swartley, 32–71. Louisville, Ky.: Westminster /John Knox.

Webb Robert L. 1991. *John the Baptizer and Prophet: A Socio-Historical Study*. JSNTSS, vol. 62. Sheffield: Sheffield Academic Press.

Weeden T. J. 1971. *Mark — Traditions in Conflict*. Philadelphia: Fortress.

1985 [1968]. *The Heresy That Necessitated Mark's Gospel*, в *The Interpretation of Mark*, ed. W. R. Telford. Philadelphia: Fortress; London: SPCK.

Weinart F. D. 1977. *The Parable of the Throne Claimant [Luke 19:12, 14:15a, 27] Reconsidered*, в *Catholic Biblical Quarterly* 39:505–514.

Weiss Johannes. 1959. *Earliest Christianity: A History of the Period A. D. 30–150*. Vol. 1. New York: Harper & Brothers. 1971 [1892]. *Jesus' Proclamation of the Kingdom of God*. London: SCM.

Wengst Klaus. 1987 [1986]. *Pax Romana and the Peace of Jesus Christ*. London: SCM.

Wenham David. 1984. *The Rediscovery of Jesus' Eschatological Discourse*, в *Gospel Perspectives*, vol. 4. Sheffield: JSOT Press. 1989. *The Parables of Jesus: Pictures of Revolution*. London: Hodder & Stoughton.

1995. *Paul: Follower of Jesus or Founder of Christianity?* Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.

Wenham David and Craig L. Blomberg, eds. 1986. *Gospel Perspectives*. Vol. 6. *The Miracles of Jesus*. Sheffield: JSOT Press.

Wenham Gordon. 1982. *Christ's Healing Ministry and His Attitude to the Law*, в *Christ the Lord: Studies in Christology Presented to Donald Guthrie*, ed. Harold H. Rowdon, 115–126. Leicester: IVP.

Wilder Amos N. 1959. *Eschatological Imagery and Earthly Circumstance*, в *New Testament Studies* 5:229–245.

1971 [1964]. *Early Christian Rhetoric: The Language of the Gospel*. Cambridge, Mass.: Harvard

U. P.

1982. *Jesus* Parables and the War of Myths: Essays on Imagination in the Scriptures*. London: SPCK; Philadelphia: Fortress.

Williams Rowan D. 1994. *Open to Judgment: Sermons and Addresses*. London: Darton, Longman & Todd.

Willis Wendell, ed. 1987. *The Kingdom of God in 20th-century Interpretation*. Peabody, Mass.: Hendrickson.

Wilson A. N. 1992. *Jesus*. London: Sinclair-Stevenson.

Wink Walter. 1968. *John the Baptist in the Gospel Tradition*. SNTSMS, vol. 7. Cambridge: CUP.

1984. *Naming the Powers: The Language of Power in the New Testament*, в *The Powers*, vol. 1. Philadelphia: Fortress.

1986. *Unmasking the Powers: The Invisible Forces That Determine Human Existence*, в *The Powers*, vol. 2. Philadelphia: Fortress.

1992a. *Engaging the Powers: Discernment and Resistance in a World of Domination*, в *The Powers*, vol. 3. Minneapolis: Fortress.

1992b [1988]. *Neither Passivity Nor Violence: Jesus* Third Way (Matt. 5:38–42 par.)*, в *The Love of Enemy and Nonretaliation in the New Testament*, ed. Willard M. Swartley, 102–125. Louisville, Ky.: Westminster / John Knox.

1992c. *Counterresponse to Richard Horsley*, в *The Love of Enemy and Nonretaliation in the New Testament*, ed. Willard M. Swartley, 133–136. Louisville, Ky.: Westminster / John Knox.

Winter Paul. 1974 [1961]. *On the Trial of Jesus*. Berlin: De Gruyter.

Wisse Frederik. 1992. *Sextus, Sentences Of* в *ABD* 5:1146–1147.

Witherington Ben. 1985. *Matthew 5.32 and 19.9 — Exception or Exceptional Situation?* в *New Testament Studies* 31:571–576.

1990. *The Christology of Jesus*. Minneapolis: Fortress.

1992. *Jesus, Paul and the End of the World: A Comparative Study in New Testament Eschatology*. Downers Grove, Ill.: IVP; Exeter: Paternoster.

1994. *Jesus the Sage: The Pilgrimage of Wisdom*. Minneapolis: Fortress.

1995. *The Jesus Quest: The Third Search for the Jew of Nazareth*. Downers Grove, Ill.: IVP.

Wood H. G. 1956. *Interpreting This Time*, в *New Testament Studies* 2:262–266.

Wrede William. 1971 [1901]. *The Messianic Secret*. London and Cambridge: James Clarke; Greenwood, S. Carolina: Attic.

Wright C. J. H. 1992. *Jubilee, Year Of*, в *ABD* 3:1025–1030. 1995. *Walking in the Ways of the Lord*. Leicester: Apollos.

Wright David P. 1992a. *Day of Atonement*, в *ABD* 2:72–76. 1992b. *Holiness (OT)*, в *ABD* 3:237–249.

Wright N. T. 1980. *Justification: The Biblical Basis and Its Relevance for Contemporary Evangelicalism*, в *The Great Acquittal: Justification by Faith and Current Christian Thought*, ed. G. Reid, 13–37. London: Collins. 1982. *Towards a Third «Quest»: Jesus Then and Now*, в *ARC* 10:20–27.

1985. *Jesus, Israel and the Cross*, в *SBL 1985 Seminar Papers*, ed. K. H. Richards, 75–95. Chico, Calif.: Scholars Press.

1986. «Constraints» and the Jesus of History, в *Scottish Journal of Theology* 39:189–210.

1991. *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology*. Edinburgh: T. & T. Clark; Minneapolis: Fortress.

1992a. *Christian Origins and the Question of God*. Vol. 1. *The New Testament and the People of God*. London: SPCK; Minneapolis: Fortress.

1992b. *Quest for the Historical Jesus*, в *ABD* 3:796–802.

1992c. *Who Was Jesus?* London: SPCK; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.

1992d. *New Tasks for a Renewed Church* [USA title: *Bringing the Church to the World*]. London: Hodder & Stoughton; Minneapolis: Bethany House.

1993. *Taking the Text with Her Pleasure: A Post–Post–Modernist Response to*. Dominic Crossan s « *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*», в *Theology* 96:303–310.

1994. *Gospel and Theology in Galatians*, в *Gospel in Paul: Studies on Corinthians, Galatians and Romans for Richard N. Longenecker*, ed. L. Ann Jervis and Peter Richardson, 222–239. Sheffield: Sheffield Academic Press.

1995a. *Five Gospels but No Gospel: Jesus and the Seminar. A Critique of the The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus, New Translation and Commentary by Robert W. Funk, Roy W. Hoover and the Jesus Seminar (New York: Macmillan, 1993)*, в *Crisis in Christology: Essays in Quest of Resolution*, ed. W. R. Farmer, 115–157. Livonia, Mich.: Dove Booksellers.

1995b. *Two Radical Jews: Daniel Boyarin s A Radical Jew*, в *Reviews in Religion and Theology* 3:15–23.

1996a. *Jesus*, в *Early Christian Thought in Its Jewish Context*. Ed. J. P. M. Sweet and John M. G. Barclay, 43–58. Cambridge: CUP.

1996b. *The Lord and His Prayer*. London: SPCK

1996c. *Paul, Arabia and Elijah (Galatians 1:17)*, в *Journal of Biblical Literature* 115:683–692.

1996d. *How Jesus Saw Himself*, в *Bible Review* 12 (June):22–29.

Yoder John H. 1972. *The Politics of Jesus: Vicit Agnus Noster*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.

Young Brad H. 1989. *Jesus and His Jewish Parables: Rediscovering the Roots of Jesus¹ Teaching*. Mahway, N. J.: Paulist.

Young Norman H. 1985. «*Jesus and the Sinners*»: *Some Queries*, в *Journal for the Study of the New Testament* 24:73–75.

Zahl Paul F. M. 1983. *The Historical Jesus and Substitutionary Atonement*, в *Saint Lukes Journal of Theology* 26:313–332.

Zeitlin Irving M. 1988. *Jesus and the Judaism of His Time*. Cambridge: Polity Press; Oxford: Basil Blackwell.

Zimmerli W. and J. Jeremias. 1968. *naiq Oeov*, в *TDNT*, ed. G. Friedrich, vol. 5, 654–717. Grand Rapids: Eerdmans.

notes

Примечания

The New Testament and the People of God (далее *NTPG*), 468.

Maxtone Graham 1993, 129.

Hick 1993, особенно гл. 2, 3.

Относительно того, как быть с Евангелием от Фомы и прочими источниками, см. [главу 2](#).

NTPG 268–270. К приведенным там ссылкам можно добавить Езд 9:8–9, где «послепленный» (в современной терминологии) Израиль называется находящимся «в рабстве». Уместно привести комментарий Дэнби (Danby 306, прим. 9) на М. Сота 9:15 (пассаж о «шагах Мессии» и сопутствующих бедствиях в Израиле; ср. ниже 315сл.): это — «знаки, которые возвещают приход Мессии в конце периода плена».

В дополнение к списку в *NTPG* ad loc. можно отметить Garnet 1977, 1980a & b, 1982, 1983; Ackroyd 1968, ch. 13; Harvey 1982, 143–145; Scott; Ito 1995.

Напр., 1 Ен 89:73–77; Вознесение Моисея 4:5–6:9; 1QpHab 9:3–7; 12:7–9; 4QTest. 25–30. Ср., напр., Rowland 1991.

Caird 1965. Многое отсюда вошло в Caird and Hurst 1994.

Schweitzer 1954 [1906], 401.

Bultmann 1958a [1926], 8.

Barth 1936–1969, 1.1.188.

Lightfoot 1935, 225.

Bornkamm 1960 [1956], 13. Cf. Bowden 1988, 32: «Об Иисусе мы, возможно, знаем многое. Проблема в том, что мы никогда или почти никогда не уверены, что именно мы знаем». О конкретных авторах см. ниже.

Schweitzer 1925 [1901], 274; курсив первоначальный.

См. Blake, *The Everlasting Gospel* [c. 1818], in Bronowski 1958, 73–86. Там есть, например, такое двустишие: «Этот Иисус наверняка не подойдет/ни англичанину, ни еврею» (84). Стоит, пожалуй, добавить, что сам Блейк создал чрезвычайно одиозный и нереальный образ Иисуса.

См. Bultmann 1958a [1926], 1958b, 1968 [1921]. Относительно недавних трактовок ср. Thiselton 1980, chs. 8–10; Painter 1987; Jones 1991; Ferguson 1992.

Описание этого периода см., напр., в Baillie 1948, 34–39; Tatum 1982, 71–74.

Reimarus 1970 [1778], напротив, решительно поместил Иисуса в еврейский революционный контекст, сделав из него неудачливого реформатора.

Schweitzer 1954 [1906], 249ff. См. особенно 251f.: «Богословие не обязано пастись на небольшом выгуле. Оно свободно, ведь его задача — основать наше христианское миропонимание единственно на личности Иисуса Христа, безотносительно к тому, какую форму оно имело в его время. Он сам разрушил эту форму со своей смертью. История толкает богословие на этот неисторический шаг». Интересно было бы исследовать, насколько Швейцеру удалось христианизировать ницшевскую идею Сверхчеловека, но здесь неуместно этим заниматься; ср. O'Neill 1991a, ch. 19. Weiss (1971 [1892]) также изображает Иисуса как еврейского апокалиптического пророка, но в целом сохраняет для себя ричлевское либеральное богословие.

Я исследовал некоторые взаимосвязи между ними в *NTPG*, ch.1.

Schillebeeckx 1979 [1974], 575–674.

Среди современных авторов, например, Hick 1993.

«Свободным» я называю здесь исследование, результаты которого заранее не предрешены. Экзегеты и богословы часто пытаются представить дело так: экзегеты занимаются «нейтральным и объективным» историческим трудом, результаты которого сообщают богословам. Это совершенно необоснованно. На практике часто возникает замкнутый круг: экзегеты не осознают своих исходных предпосылок и предоставляют богословам «результаты», предрешенные теми самыми философскими и богословскими теориями, которые теперь ими обосновывают. Относительно примеров см. на довольно разных уровнях Macquarrie 1990, Hick 1993; путь решения этой проблемы см. в *NTPG*, часть II.

Ин 1:46. Когда я уже кончал писать эту книгу, вышла работа Johnson 1995. Джонсон не щадит усилий, разграничивая историю и богословие. В настоящей книге я не буду вступать с ним в подробную полемику: это слишком далеко увело бы меня от темы. Скажу лишь одно: когда он говорит о «роковой связи» между историей и богословием (69), противопоставляет «историческое» и «реальное», разделяет «факт» и «смысл» (160), я с ним не согласен настолько, что не уверен, что мы разговариваем на одном языке. По крайней мере отчасти мы и вправду говорим на разных языках: Джонсон ограничивает «историю» (и родственные слова) «тем, что люди пишут о прошлом», а не «тем, что случилось в прошлом» (ср. *NTPG*, гл. 4, особенно 81f.).

См. интересную полемику против поисков «исторического Иисуса» в знаменитых «Письмах Баламута» К. С. Льюиса, письмо 23 (Lewis 1955 [1942]). Один из последних примеров сходной позиции см. в Johnson 1995; более осторожную форму см. в Schnackenburg 1995 [1993].

Первый раз я написал это предложение в 1989 году. События 1992 года его подтвердили (см. Wright 1992с и рассматриваемых там «популярных» авторов). История продолжается.

Cm. Bowden 1988, *passim*.

См. Caird 1965, 3: «Всякий, кто верит, что в жизни и учении Христа Бог дал уникальное откровение о Себе и Своих замыслах, призван, нравится это ему или нет, признает он это или нет, к поиску исторического Иисуса».

Ср. ниже [прим. 24.](#)

Как видно из *NTPG* (часть III), я хорошо понимаю, что иудаизм I века отличался многообразием форм. Это не означает (ср. *NTPG* 118f.), что у этих форм не было общих особенностей, отличавших их от язычества I века. Чтобы можно было говорить об «иудаизмах», должен существовать «иудаизм», пусть даже определяемый в самых общих категориях. Признание последнего факта также не означает, что мы скатываемся до карикатурного образа *Spdtjudentum*, свойственного ряду старых научных работ. Ошибочность некоторых анализов не делает автоматически все анализы ошибочными.

Предварительное изложение см. в Wright 1992d.

По этой теме существует очень много литературы. См., например, Schweitzer 1954 [1906]; Meyer 1979, ch. 2; Tatum 1982; Brown 1988 [1985]; Sanders 1985, 23–58; Neill & Wright 1988 [1964], 379–403; Wright 1992b. Reumann 1989 умудрился практически проигнорировать исследования предыдущего десятилетия. О многих упомянутых ниже авторах написаны отдельные исследования, но в настоящей книге нет места для столь детального обсуждения. Подробную библиографию см. в Evans 1989c.

Относительно всего последующего аргумента см. стандартные работы, напр., Kummel 1972/3 [1970].

См. *NTPG* 19f.; ср. теперь Noble 1993.

Philipp Melanchthon, *Loci Communes*, 1521; в английском переводе трудов Меланхтона, 2.7 (ed. Hill, 1944), 68. Ср. однотомное издание Меланхтона: 1982 [1555].

См. Kahler 1964 [1892], а также сведения в Kummel 1972/3 [1970], 222–225; McGrath 1994 [1986], 111–114; cf. Braaten 1994; Johnson 1995.

Cf. Reimarus 1970 [1778], а также обсуждение в Schweitzer 1954 [1906], 13–26; Meyer 1979, 27–31; Brown 1988 [1985], ch. 1.

См. Brown 1988 [1985], chs. 1–3; и Kummel 1972/3 [1970], 51ff. Английский деизм в конце XVII — начале XVIII вв. создал климат неверия в сверхъестественное. При этом считалось, что Новый Завет в некоторых моментах ошибается, а Иисус принес новую духовную религию, взамен узколобой еврейской. Землер, Михаэлис и в еще большей мере Лессинг в конце XVIII в. считали, что Новый Завет был важен лишь для своего времени, подлинная же религия — не в истории, а где-то еще (Kummel 62–73, со ссылками и полными цитатами).

В «поиске» XIX века было не меньше двух направлений. В настоящей книге я не собираюсь сортировать всех этих авторов по полочкам. Одни следовали просвещенческому разделению между историей и «смыслом», другие шли за Гегелем и Шлейермахером в своей критике такого подхода, не предлагая, впрочем, лучшего портрета исторического Иисуса. Относительно всего этого см. Brown 1988 [1985]; O'Neill 1991a; Theissen 1996.

Штраус:

«Если я себя правильно знаю, мое отношение к богословию таково: то, что мне в богословии интересно, затрагивает чувства, а то, что их не затрагивает, мне не интересно»

(цитату и обсуждение см. в Kummel 1972/3 [1970], 122).

Относительно Ренана см. колкие ремарки в Schweitzer 1954 [1906], 180–192: труд Ренана сделан «не вполне на совесть» (цитируя К. Лютхардта); он нечестен; вместо исторического решения он предлагает «пышный слог романиста»; чтобы чувствовать себя в Новом Завете легко, Ренану приходится «надушить его сентиментальностью»; «внимание людей было приковано, они решили, что видят Иисуса, — ибо Ренан умел нарисовать перед ними голубое небо, волнующееся море колосьев, далекие горы, яркие лилии вокруг Геннисаретского озера; ибо люди слышали с Ренаном в шепоте тростников вечную мелодию Нагорной проповеди» (191f., 181). Этого–то Иисуса и отверг Ницше. Этот–то Иисус и вызвал колкость Суинберна («бледный Галилеянин»).

См. особенно Schweitzer 1954 [1906], 328401; ср. также Schweitzer 1968a [1967], 68–130. Недавнее обсуждение работ Швейцера см. в O'Neill 1991a, ch. 19.

См. особенно *NTPG*, гл. 4, особенно 109–118.

Schweitzer 1954 [1906], ch. 19.

Так, Schweitzer 329:

«Радикальный скептицизм и радикальная эсхатология, взятые вкуче, могут и разрушить современное историческое богословие, и быть разрушенными им. Но сочетаться с ним, способствовать его развитию они могут не больше, чем получать толчок к развитию от него».

Со стороны богословия было бы глупо этого не признавать:

«Богословие возвращается домой, находит на всей мебели отметки оценщика и сохраняет беззаботность, не замечая, что оно все потеряет, если не заплатит долги»

(330).

См. резюме Швейцера, 336.

Я благодарен Доминику Кроссану за развитие этой метафоры.

В таком *via negativa* есть странность. Прежние богословы, вроде Аквината, использовавшие эту изначально неоплатоническую идею, обычно подчеркивали, что молчание об истинном Боге компенсируется речью об Иисусе (ср. Schillebeeckx 1979 [1974], 669; также см. Williams 1994, 101f.). Но если молчать об Иисусе, о чем тогда говорить? Глядя на последнее столетие, очевидно, что на этот вопрос даются вполне определенные ответы. Однако не следует недооценивать новизну возникающего здесь богословского метода.

Каґег (1964 [1892]) не говорит, что об Иисусе ничего узнать нельзя. Его критика направлена в адрес тех, кто полагает, будто способен заниматься историей «чисто объективно», без своекорыстных интересов. С этим я, разумеется, согласен (см. *NTPG*, часть II). Я расхожусь с Келером в другом: он, похоже, преуменьшает роль истории.

Bultmann 1958a [1926], 52. Парадоксальным образом, эта книга входила в серию «Великие герои прошлого», — по мысли Бульмана, именно так Иисуса *не* следует рассматривать.

Bultmann 93f., против этического идеализма.

Швейцер, впрочем, в ряде отношений предвосхитил Бульмана: ср. Schweitzer 1954 [1906], 399f., включая «бульмановское» прочтение 2 Кор 5:16.

Bultmann, 218f. (заключение книги).

См. *NTPG*, часть IV, особенно гл. 14. Ср. Perrin 1970,79: средоточие откровения — в настоящем.

Я говорил об этом в разных местах *NTPG*, например, в главе 4 и особенно на стр. 94. Интересно, что многие консервативные критики, трубящие о своем неприятии бультмановского неверия в чудеса, согласны с ним в этом важном моменте.

См. Jeremias 1958 [1956], 1971; Dodd 1961 [1935], 1971 (относительно спора между Доддом и Тиллихом см. Dillistone 1977, 241–243). Сюда же, видимо, можно отнести Betz 1968 [1965]; Hengel 1981b [1968]; Goppelt 1981 [1985]; эти три работы, однако, в других отношениях составляют часть «третьего поиска», как и Caird 1965, 1982 и Moule 1967. См. ниже [гл. 3](#).

См. английский перевод в Kasemann 1964 [1960], 1547. См. обзор в Robinson 1959, также обсуждение у более поздних авторов, например, Meyer 1979, 51–54; Sanders 1985, 34ff.; Reumann 1989, 506ff.

Два крупных труда, ныне выглядящих весьма устаревшими, — Perrin 1967 и Braun 1984 [1969].

См. обзор в Epp & MacRae 1989, часть 2.

Schillebeeckx 1979 [1974], часть 4.

Относительно продолжения «нового поиска» в Германии см. особенно сборник Kummel 1985. В докладе на Британской конференции по новозаветной библеистике (сентябрь 1990 г.) У. Р. Телфорд из Ньюкаслского университета предупредил, что представители «нового поиска» могут почувствовать себя ущемленными в правах, если представители «третьего поиска» будут делать вид, что их не существует. Я ничего подобного делать не собираюсь, но не будет лишним указать, что десятилетиями серьезные историки Иисуса чувствовали себя ущемленными в правах, часто встречая уничижительное к себе отношение со стороны представителей *Traditionsgeschichte*.

Подробнее см. в McGrath 1994 [1986]. Тиллих давал на этот вопрос минималистский ответ, признавая свою зависимость во взглядах на Иисуса от работ Швейцера и Бультмана (см. Tillich 1967, 49; этой ссылкой я обязан Brown 1969, 197). И все же в его богословии это играет очень большую роль. Относительно места Иисуса в современных этических дискуссиях см. работы, рассмотренные в McGrath 1989.

Segundo 1985. Очень жаль, что в настоящей книге нет возможности подробнее рассмотреть эту и похожие работы.

Ср. *NTPG*, гл. 11.

См. *NTPG*, части IV и V.

Например, теорию Реймаруса (Иисус — революционер) воскресил в 1967 г. Брэндон (Brandon 1967). Она была опровергнута в Vammal & Moule 1984, и все же вариации не иссякли: Buchanan 1984, отчасти Horsley 1987. См. ниже [гл. 3](#).

Я взял этот образ из статьи Перрина (Perrin 1966), озаглавленной «*Wredestrasse* становится *Hauptstrasse...*».

Полное официальное значение четырех цветов изложено в нескольких местах. Есть две возможности, которые не следует путать. Первая возможность: цвета обозначают, какие материалы следует включать в базу данных, на основании которых определяется, кем был Иисус. Здесь красный цвет — материал включается безусловно; розовый цвет — материал включается с оговорками или модификациями; серый цвет — материал не включается, но часть его содержания может быть использована; черный цвет — материал не включается. Вторая возможность проще: красный цвет — «Иисус, несомненно, сказал это или нечто очень похожее»; розовый цвет — «Иисус, вероятно, сказал нечто вроде этого»; серый цвет — «Иисус этого не говорил, но некоторые из идей близки к его идеям»; черный цвет — «Иисус этого не говорил; высказывание отражает точку зрения или содержание поздней или другой традиции». (См., например, Funk, Scott & Butts 1988, 21; Funk 1991, xxii; Funk & Hoover 1993, 36f.). Или еще проще:

Красный цвет — это Иисус!

Розовый цвет — несомненно, звучит похоже на Иисуса.

Серый цвет — что ж, может быть.

Черный цвет — здесь какая-то ошибка.

(Funk 1991, xx).

Рассматривал ли семинар вопрос о политкорректности такой системы цветов, не сообщается.

Funk & Hoover 1993; подробный анализ и критику см. в Wright 1995a.

См. Miller 1992; Funk 8c Hoover 1993. Авторы введения ко второй из этих работ придают очень большое значение тому, что перевод независим от церковного контроля, а в завершение говорят (xviii): «Данный перевод ученых санкционирован (authorized) учеными». Любопытно, не позабавило ли участников семинара столь прямое утверждение папизма ученых?

Хроника работы семинара отображена в его журнале *Foundations and Facets Forum*. Журналистские описания начальной и дальнейшей стадии работы семинара можно найти в разных местах, например, в Funk 1991, xiii–xix.

Cameron 1982; Funk 1985b & c; Kloppenborg 1988; Crossan 1991b [1986]; Miller 1992 [1991].

Crossan 1991a, 424–426; ср. Metzger 1971, xxviii, разъясняя использование литер А, В, С и D для описания текстуальных вариантов. Последнее описание очень похоже на объяснение своих четырех цветов «семинаром по Иисусу».

Возьмем более или менее наугад два примера. Фанк в своем вступительном слове, в частности, предложил семинару «поставить нашего президента [т. е. Рональда Рейгана] в известность... об опасности апокалиптической внешней политики» (Funk 1985a, 10). Далее, в интересном повторении антигероической позиции Бульмана нам сообщают: «Иисус, осовремененный или нет, не нужен американскому обществу. Несколько полезнее может оказаться Предание об Иисусе, поскольку оно отображает... успех социального формирования в культурном хаосе» (Taussig 1986, 76). Рейганизм наложил сюда столь сильный отпечаток, что, с точки зрения 1996 г., программа выглядит отчасти устаревшей: см. Mack 1985, 27; Carter & Hutchison 1985. Однако мечта о радикальной критике западного общества, основанной на тех или иных аспектах раннего христианства, не умирает: см. Mack 1993, 11, 249–258, и в других местах.

Гораздо более полную критику см. в Wright 1995a.

Mack 1985, 23f.

О том, как формировалось это течение, можно получить представление, например, из Robinson & Koester 1971.

См. «Историю "семинара по Иисусу"» в Funk 1991, xiii–xix, xv, xvi, xix. Призыв Фанка к бесстрашному ученичеству (xvi: «Мы беремся за важнейшее дело... наш путь может оказаться опасным. Вполне возможно, мы столкнемся с враждебностью. Но мы пойдем, невзирая на опасности, потому что мы профессионалы, и надо поставить вопрос об Иисусе») странным образом напоминает Мк 8:34сл. — слова, которые семинар считал неаутентичными (черный цвет). Или здесь скорее современный дух: смело идти туда, где еще никто не бывал? Когда-то Фанк написал крупные труды по грамматике и герменевтике, например, Funk 1966, 1973 [1961].

Ibid., 5, 11, 16, 17.

См. ниже [гл. 3](#).

Ibid., 17, 13; сходное ошибочное «определение» приведено в Miller 1992, 430. Относительно «апокалиптики» и прочего ср. *NTPG*, гл. 10; также ниже, особенно гл. 6 и 8.

Mask 1985, 24. Это устраняет и большинство других «критериев» «нового поиска», трудолюбиво собранных и разработанных, в частности, в Boring 1985, Patterson 1989, Vaage 1989, Funk 1989. Следует заметить, что собственная реконструкция Мэком Галилеи данного периода в высшей мере своеобразна: см. Mask 1993, гл. 4.

NTPG, гл. 4, особенно 99–104.

См., например, Funk 1991, 52; ср. *NTPG*, гл. 10 и ниже относительно Q.

Напр., Funk 8 с Hoover 232 (относительно Мф 21:28–31а; 28:31б); 213 (относительно Мф 18:3); 250 (относительно Мф 24:32сл.).

См. особенно Robinson 1959.

В интервью для *National Catholic Register* (9 мая 1993 г.) Мэк сказал: «На самом деле, в историческом смысле об Иисусе мы почти ничего не можем узнать». Его спросили: «В своей книге вы пишете, что исторический Иисус вас не очень интересует». Мэк ответил: «Верно». (Хорошенькое признание для участника «семинара по Иисусу»!) Мэк: «Для меня важны ранние христиане...». Это звучит как чисто бультмановская программа. См. также Mask 1993, 239: Марк соединил паулинистский «миф о Христе» (Christ myth) с «различными преданиями об Иисусе из движения Иисуса (Jesus movement)». Это почти бультмановская позиция.

См., например, Маск 1993, 3–5.

Некоторые английские коллеги сомневались, что стоит столько места отводить взглядам этих авторов, чьи взгляды к востоку от Атлантики многие не разделяют. Я включил данный материал по следующим соображениям: (а) Мэк и Кроссан — представители влиятельного и, видимо, растущего движения в североамериканской библеистике; (б) они поднимают большинство важных вопросов, которые принципиальны для оценки возобновленного «нового поиска»; (в) они и их последователи — основная современная альтернатива «третьему поиску».

Mask 1988. Последующие ссылки на эту работу — без даты.

Маск 323, 376 (ср. также 14, 24). Вторая цитата завершает основной текст книги.

См. одобрение Мэком (54) Wrede 1971 [1901].

См., например, Маск 97. Конечно, Иисус Мэка (социальный реформатор) сильно отличается от Иисуса Бультмана (проповедник личного экзистенциального решения). Однако Мэк часто одобряет общую бультмановскую программу. Отметим, в частности, 355п.: «Несомненно, Бультман предпочитал Евангелиям керигму как миф более адекватный современности во многом благодаря своему лютеранству. Но интуитивно это было верным решением». Данная ремарка позволяет нам гораздо лучше понять и то, какая программа лежит в основе собственной работы Мэка.

Mack 55.

Mask 56. Такие легкие «или — или» отличают значительную часть работы «семинара по Иисусу».

Ср. *NTPG* 435443. Относительно *Q* см. Маск 1993, о котором речь ниже.

Mack 59.

Mask 66f., п. 9, и Mask 1993, гл. 4; ср. Freyne 1980b, 1988b. Эта тема подробно обсуждалась в 1993 г. на ежегодном заседании Общества Библейской Литературы. Доклады Эрика Мейерса («Иисус и его галилейское окружение») и Фрейна («"Евреи" Галилеи») показали, что тезис Мэка, столь повлиявший на «семинар по Иисусу», практически безоснователен.

Mask 68f. О кинической возможности см. Downing 1987a & b, 1988, 1992; и ниже, стр. 60–68. Мэк не упоминает о параллелях между некоторыми афористическими высказываниями Иисуса и сходными высказываниями в еврейских текстах: см. Dalman 1929, 225–231, — ссылка, которой я обязан Колину Брауну.

Mack 70–73.

Маск 73. Относительно этой основательной дееврейзации Иисуса, столь напоминающей многие немецкие научные труды первой половины XX в., см. замечания в конце настоящей главы.

Mack 76.

Mack 96.

Обо всем этом см. Машк 96f.

Mack 98–123.

Mack 130f.

Mack 312.

Mack 349.

Mask 69. «С мягкой речью, но крайне обаятельный» — такое впечатление, что Мэк описывает Доминика Кроссана!

Mack 365–376.

Mask 1987. Влияние доклада на семинар иллюстрирует роль в нем Мэка.

См. Butts 1987, особенно 108f.

См. теперь Mask 1995.

См., например, деконструкцию им реформации XVI в., 364: «Текст... давал власть тем, кто им заведовал... Проповедник становился священником кафедры, возглавляющим совершение новой литургии, литургии лингвистических превращений. Христианский опыт теперь происходил в звуковом воображении слушателя. Это называли спасением через веру, основанным только на Писании».

См. также критику Мэка в Overman 1990; Witherington 1995, гл. 3; Boyd 1995.

NTPG 435–443. Обсуждение Мэка и Клоппенборга см. ниже.

Подробности и ссылки см. в *NTPG*, гл. 7.

NTPG 302–307: например, Иосиф Флавий, *Иудейские древности* 18.23сл., *Иудейская война* 7.323–36. Относительно библейских истоков понятия см., например, Пс 144:10–13; Ис 33:22; 52:7; Соф 3:14–20 и т. д. Относительно постбиблейских текстов см., например, Вознесение Моисея 10:1–10; 1QM 6:4–6.

NTPG 280–299.

NTPG 390–396.

NTPG, гл. 13–14, особенно 396–403.

См. особенно Bailey 1991; Kelber 1983; Ong 1970, 1982. См. ниже [гл. 4](#).

См. *NTPG*, часть IV, особенно гл. 11–12 и 15. Мэк соперничает с Кестером (Koester 1982b [1980]) в уверенности, что, когда и где делали первые христиане, — уверенности, не основанной ни на каких реальных данных.

Хотя это обсуждение относится ко всей главе, оно особенно уместно здесь из-за Mask 1993 — популярного и крайне тенденциозного описания Q, словно оно — «утраченное Евангелие», чье недавнее «открытие» вынуждает полную переоценку Иисуса и первоначального христианства, выработку новой современной идеологической программы.

См. особенно Kloppenborg 1987, затем, например, Koester 1990, 138–171; Mack 1993 *passim*; Vaage 1994 и многие другие.

Стр. 435–443.

Ср. сдержанность в выражениях в Catchpole 1993, Iff. О значениях понятия «Евангелие» см. Wright 1994.

Например, Farmer 1982; Goulder 1989.

См., например, Webb 1991, 322–332, рассматривая «сапиенциальных пророков» — категорию, которой, если господствующий в «семинаре по Иисусу» взгляд прав, просто не существует. (Возможно, именно поэтому Horsley & Hanson 1985 пытаются преуменьшить ее значимость. Об этом см. комментарии Уэбба, 329f.). См. также, например, Allison 1994, 661–663.

Schulz 1972, активно используемое в Schillebeeckx 1979 [1974], например, 100–102, 410–414. Относительно Шульца см. ремарку в Riches 1980, 57: эта точность в «пространственно–временной локализации общин поразительна, но лишена прочных оснований». На мой взгляд, аналогичную критику можно адресовать и теории Клоппенборга — зеркальному отображению теории Шульца.

Tuckett 1992, предупреждая (568f.) против упрощенных теорий.

Catchpole 1993, 6, с подробным пояснением. Мне кажется, что три «не» в предложении удачно отражают степень неопределенности, связанной с проблемой.

Ibid., 78.

Ibid., 133; ср. 172сл., где подразумеваемая в Q миссия названа «глубоко профетической».

Ibid., 188.

Ibid., 201, 228.

Ibid., 255.

Ibid., 279.

См. Mack 1993, 4.

Ibid., 117.

См. особенно Klorrenborg 1992, 117–119. О распятии я поговорю в [части III](#) этой книги.

См. *NTPG* 98–109.

Van Beeck 1994, 97.

Некоторые могут с этим не согласиться, читая Crossan 1988a, где предисловие приносит извинение за массу подробной аргументации.

См. особенно Crossan 1973, 1983, 1988a, 1988b [1975]. Последующие ссылки без даты — на Crossan 1991a. Более краткое, в чем-то даже более провокационное утверждение той же позиции см. в Crossan 1994. Взгляд Кроссана на рассказы о страстях и воскресении в более популярной форме представлен в Crossan 1995.

Я глубоко благодарен Кроссану за готовность вести дружескую и, надеюсь, продолжительную дискуссию, последовавшую за нашим публичным диспутом (см. Wright 1993). Я также признателен некоторым другим участникам обсуждения Crossan 1991a на заседании Общества Библейской Литературы в 1992 г. в Сан-Франциско и на симпозиуме в 1993 г. в DePaul University за предоставленные экземпляры их тогда еще не опубликованных критических статей.

Краткую, но очень резкую критику можно найти в Meyer 1993.

Этот образ и кое—что из последующего взято из частного разговора с Кроссаном 5 февраля 1993 г.

Частная переписка, 18 сентября 1995 г.

См. обсуждение в Crossan 238 и мои комментарии ниже.

Crossan 424; ср. Мачк 1988, 361f. На мой взгляд, предполагать, что споры I—II веков об авторитете просто предзнаменовали константиновское устройство, — чудовищное упрощение.

Ср. имплицитную критику Бультмана в Crossan xxvii: «Всегда находились историки, говорившие, что [изучать жизнь исторического Иисуса] невозможно из-за исторических проблем. Всегда находились богословы, говорившие, что ее изучать не следует из-за богословских возражений. И всегда находились ученые, говорившие первое, когда они имели в виду второе». О современной значимости «поиска» см. Crossan 422–424.

См., например, Crossan 263.

xi: «В начале был Перформанс, — не только Слово, не только Дело, но оба сразу, и на них был навеки запечатлен отпечаток друг друга». Это направлено против Бультмана. Следующее предложение явно адресовано Швейцеру: «Он приходит еще неизвестным в деревушку Нижней Галилеи...».

См. Crossan 1985, 61.

На заседании Общества Библейской Литературы в августе 1994 г. в Лювене Кроссан сам говорил, что его последние труды отличаются от ранних, более бультмановских по характеру и близких к взглядам бультманианца Перрина. Однако некоторые следы Раннего Кроссана, по моему, заметны и у Позднего Кроссана. Кстати, если нам трудно очертить такие процессы в жизни наших современников, надо осторожнее подходить к реконструкции редакций, скажем, Q или Фомы.

Crossan 1985, 61.

Van Beesk 1994, 88. Как отмечает Ван Беек, в пользу этого впечатления говорит частое цитирование Кроссаном Ренана и Швейцера. По мнению Ван Беека, у Кроссана мы находим «одну из появившихся в XX веке вариаций романтического предубеждения: подлинная религиозность — это только вопрос *внутреннего* переживания человеческой аутентичности; выраженное почитание трансцендентного Бога и позитивная вовлеченность в социально-политические структуры — неаутентичная и отчуждающая. Неудивительно, что работы Кроссана напоминают Штрауса, Ренана и Швейцера» (96; курсив автора).

Appendix 1, 427–450. К сожалению, Кроссан здесь не упоминает, где можно найти все перечисляемые им тексты. Большинство из них, впрочем, услужливо включены в Funk 1985b 8с с и/или Miller 1992 [1991]. Тщательную и временами резкую критику этого списка см. в Neirynck 1994.

Задаешься вопросом, почему не включены 2 Кор и Флп. Кол вынесено во 2-ю страту. За исключением Пастырских посланий, остальные паулинистские послания, как ни странно, не упомянуты.

Crossan 427. Конечно, этот тезис обосновывался (например, Koester 1982a [1980], 150–154). Относительно Евангелия от Фомы см. далее *NTPG* 435–443 и другую цитируемую там литературу.

Crossan 429. Относительно Q см. дискуссию и дополнительную литературу в *NTPG* 435–443, а также выше, в 3–м разделе части I.

См. Crossan 1988a. Говорить об «утраченном окончании» этого гипотетического текста и предполагать, что утраченное окончание послужило источником для одного из преданий Мф (Crossan 394), — попытка взобраться по лестнице без ступенек.

Crossan 429; ср. Crossan 1995, *passim*. Весной 1996 г. «семинар по Иисусу» проголосовал против гипотезы Кроссана. Ср. также Brown 1994, 1317–1349.

Дальнейшее обсуждение этого момента см. в начале следующей главы.

См. Smith 1973. См. подробное обсуждение в Gundry 1993, 603–623.

См. альтернативные возможности, например, в Hengel 1989b; Ashton 1991; Bauckham 1993a, а также в другой литературе, цитируемой в этих трех работах.

Даты, разграничивающие у Кроссана страты, выбраны произвольно. Первые две страты составляют каждая по 20 лет, а третья — 40 лет. Соответственно документ, написанный в 81 г., попадет в одну страту с написанным не в 79 г., в 119 г.

См. выше [прим. 56](#). См. также ниже обсуждение в [гл. 4](#).

См. Crites 1989 [1971], 72 п. 6, и *NTPG* 31f., 98–109.

Список Кроссана (434): 1 Фес 4:13–18; Дидахе 16:6–8; Мф 24:30а; Мк 13:24–27=Мф 24:29, 30б–31=Лк 21:25–28; Откр 1:7; Откр 1:13; Откр 14:14; Ин 19:37. Почему-то сюда не включены некоторые пассажи из посланий Павла, например, 2 Фес 2:1–12. Насколько я понимаю, Кроссан не верит в аутентичность 2 Фес. Но ведь тогда он должен был бы рассматривать его как независимое свидетельство?

См. анализ Кроссана на с. 238–259, 284–287 его работы, а также ниже, в гл. 6 и 8.

Crossan 293f.; см. Harvey 1993, 227. По мнению Кроссана, есть три независимых варианта этой молитвы, причем некоторые принадлежат к 1-й страте. Однако он говорит: «Я не думаю, что [Иисус] когда-либо учил своих последователей столь координированной молитве» (294). Иначе, по его мнению, молитва встречалась бы в большем количестве источников и с большим единством содержания. «Кроме того... установление такой молитвы, видимо, знаменует момент, когда группа начинает себя отличать и даже отделять от более широкой религиозной общины. Я не верю, что этот момент был достигнут уже при жизни Иисуса». Получается, что решение Кроссана основано вовсе не на списке, а на общей реконструкции деятельности Иисуса.

Crossan 449. Кроссан, впрочем, следует наложенному на себя ограничению и не использует этот материал для позитивной реконструкции.

См. *NTPG* 422f.

Cp. Harvey 1993, 227f.

Ср. *NTPG*, часть III; Crossan, часть II.

См. особенно Neyrey 1991, например, программные заявления на с. x–xv. Ср. Crossan 6: изучение даже современной (но традиционной) средиземноморской деревни «отлично исцеляет от предположения, что древняя галилейская деревня была вроде, скажем, американской, только гораздо меньше, стариннее, без электричества и компьютеров». О взаимосвязи между социологией, историей и богословием см. особенно Milbank 1990.

Malina and Neyrey, в Neyrey 1991, 62. Меня впервые предупредил о смысле истории с Марией и Марфой неопубликованный доклад доктора Кеннета Бейли (Kenneth Bailey).

Neugey 1991, 379. Ср. Деян 6:2.

Cp. *NTPG* 109–112.

Crossan, гл. 3.

При переводе английского термина broker как «брокер», а не как «посредник», мы руководствовались следующими соображениями. Во-первых, наш вариант позволяет гораздо легче и точнее перевести ряд выражений, включающих это понятие (напр., Brokered Empire, Brokered Kingdom). Во-вторых, обычное английское слово, обозначающее «посредника», — mediator. Термин broker вызывает ассоциации с торговой сферой не только у нас, но и у англичан и американцев. — *Прим. пер.*

Crossan 60.

Crossan 65.

NTPG 167–181.

Neyrey 1992.

Neugey 1992, 4f. Один из нерассмотренных Кроссаном аспектов крестьянского общества — его функционирование как *устного* общества с сильной местной народной памятью, усваивающей не только афоризмы, но и рассказы. См. ниже [гл. 4](#).

Так Harvey 1993, 227f.

Neyrey 1992, 5.

Ibid., 6, со ссылкой на Crossan 330ff.

Neyrey 1992, 7, относительно Crossan 263, 298, 346,361.

См. ниже [гл. 4](#).

Относительно этого см. особенно Wright 1993.

Crossan 423. Интересно, что здесь и в ряде других моментов Кроссан напоминает Ницше, утверждавшего в своей афористической философии, что есть «только интерпретация». Ср. Nietzsche 1909–1913, 15.2.12, афоризм 481 (ссылкой я обязан Thiselton 1995, 15f.).

Crossan xxxiv.

Например, Meier 1991, If. Cp. Van Beeck 1994, 85f.

NTPG, часть II, особенно 135f.

Ср. Crossan 426:

«Не надо отвергать... поиск исторического Иисуса как *просто* реконструкцию, словно реконструкция дискредитирует весь проект. Ибо есть *только* реконструкция»

(курсив автора).

См. *NTPG*, часть II.

Crossan 101f. (цитата на 102; курсив автора). Это подтверждает мою аргументацию в *NTPG* 171f. Слова Тацита см. в Тацит, *История* 5.9.

Crossan 103–123. Относительно этого ср. гл. 11 ниже.

См. особенно *NTPG* 177–181.

См. ниже [раздел 5](#) настоящей главы.

Crossan 338f., 340, 421 f. Решение Кроссана использовать одну из этих проблем для решения другой чрезвычайно остроумно, но в историческом смысле неправдоподобно. См. также Van Beeck 1994, 95.

Crossan 238.

См. прежде всего *NTPG*, гл. 10.

См. *NTPG* 459464.

Crossan 346ff., 422.

Crossan 304.

Crossan 304.

Crossan 332.

Crossan 344.

Crossan 302.

См., например, Crossan 341–353.

Crossan 341.

Crossan 422 (курсив оригинала). Это заключительное резюме книги.

Этой мыслью я обязан профессору Кристоферу Роуленду (Christopher Rowland).

Crossan 287f., цитируя Маск 1987 и 1988, 73f. См. ниже [гл. 6](#).

См. ниже [гл. 9](#).

Crossan 375. *Вся эта фраза выделена курсивом.*

Crossan 372. Van Beeck 1994, 92 комментирует, что эта строчка была, видимо, написана в «момент невнимания к требованиям критической науки и чуткости» и что она «знаменует конец тщательного исторического подхода».

См. *NTPG* 241–243.

См. Wright 1991, особенно гл. 7.

Crossan 354–360.

Например, от Chilton 1992b: см. ниже [гл. 3](#).

«Независимо от того,.. что Иисус думал, говорил или делал в связи с Храмом, он был его функциональным оппонентом, альтернативой и заменой» (355). Вдумался ли Кроссан в то, какие богословские и исторические следствия предполагает это его замечательное (и, я думаю, абсолютно точное) утверждение? Ср., напротив, Vermes 1993, 155, п. 2 (храмовые вопросы, «похоже, были на периферии» интересов Иисуса); 185.

Кроссана беспокоит (359) отсутствие этой связи в Фоме 71 (высказывание о разрушении Храма). Это странно, поскольку сам же Кроссан часто отмечает, что Евангелие от Фомы никогда не проводит никаких повествовательных параллелей и в любом случае не содержит рассказа о страстях.

Ср. *NTPG*, гл. 13, 14; см. также ниже [гл. 12](#).

Ср. *NTPG* (часть IV); ср. Crossan 422.

Из устного сообщения Кроссана, февраль 1993 г.

См. Koester 1982b, 121f., на которого опирается Кроссан (228).

Относительно одного из недавних обсуждений см. Baird 1990.

NTPG 435–443; ср. выше 3–й раздел настоящей главы.

Иосиф Флавий, *Иудейская война* 6.812–315; см. обсуждение в *NTPG* 312–314.

Cp. Crossan 91–100.

Mack 1988, 67–74, 179–192, и *passim*; Crossan 1991a, 72–88, 338–341, и *passim*; ср., например, Vaage 1987, 1994 и другие исследования, перечисленные в Mack 1988, 69.

Например, Malherbe 1977, 1989. Malherbe 1976 хорошо, кратко и ясно рассказывает о киниках, как и Носк 1992.

См. особенно Downing 1992, где он резюмирует и/или заново излагает более ранние материалы. См. также собрание текстов в Downing 1988; старые статьи, особенно Downing 1984, 1987b; более популярное изложение со свежими выводами см. в Downing 1987a.

Помимо других упомянутых работ см. прежде всего Goulet–Caze 1990, 1993. Основные источники: кинические послания, Дион Хрисостом, Диоген Лаэртский, Эпиктет, Лукиан, Мусоний Руф, Плутарх, Сенека. Относительно них см. Downing 1988, 192–195; 1992, 340–342. Живой образ киников дает Crossan 1991a, гл. 4.

См. Firmage 1992, 1143f.

См. Malherbe 1989, гл. 1; Downing 1992, гл. 2.

У автора ошибка или опечатка. Диоген Лаэртский работал ок. 200 г. н. э. — *Прим. пер.*

См. Эпиктет 3.22, несколько идеализированный портрет образа жизни, явно рассматриваемого Эпиктетом как более крайняя форма популярного стоицизма, представителем которого он был сам. Другие важные фигуры I века — Мусоний Руф и Аттал.

Подробнее обо всем этом см. в Hock 1992, 1221–1223; Downing 1992, 57–84, 326–339.

Относительно того, был ли подъем движения в I веке до н. э. или I веке н. э., см. Downing 1992, 63f.

Диоген Лаэртский, *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов* 6.20–21, 71.

См. *NTPG* 428, 432, 435.

Диоген Лаэртский, *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов* 6.37; Мк 9:33–37; 10:14–16.

См. Malherbe 1989. Малерб, однако, не определил Павла как киника (48, 66 и т. д.). Альтернативную интерпретацию этих свидетельств см. в Horbury 1982b; Stowers 1984.

См. Downing 1988; обсуждение см. в 1992, гл. 5.

Мф 6:25–33 пар.; Мусоний 15: Downing 1988, 68–71 (с несколькими другими параллелями);
обсуждение см. в Downing 1992, 137f.

Мф 7:16–21 пар.; Сенека, *Нравственные письма к Луцилию* 87.25; Downing 1988, 31f.

Мф 15:24; Дион 3.41; Downing 1988, 104.

Мк 2:16сл.; Диоген Лаэртский, *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов* 6.6; ср. также Дион 8.5; Downing 1988, 122.

Downing 1992, гл. 7–10.

См. предупреждение в Downing, 146f. и критику Даунинга в адрес Мэка и Кроссана за то, что они не видят нужды в более обстоятельной аргументации.

Downing 1992, 82f., 148f. Hengel 1989a, 44 соглашается с Даунингом: «Почему бы ремесленнику Иисусу, выросшему неподалеку от Сепфориса, было не общаться с бродячими киническими проповедниками, тем более что он немного знал греческий?.. Сходство между евангельской традицией и кинической религиозной и социальной критикой восходит к самому Иисусу».

Downing 1992, 151, 161f.

Ibid., 150–154. Признаться, я нахожу эту попытку сделать киников из еврейских повстанцев одной из наименее правдоподобных частей аргументации Даунинга. Относительно «четвертой философии» см. *NTPG* 170–181.

Downing 1992, 154.

Downing 1992, 154–162. Цитаты взяты из 159f

Downing 1992, 162.

Downing 1992, 165.

Мне особенно нравится демонстрация им серьезных различий между мировоззрением киников и мировоззрением Евангелия от Фомы: Downing 1988, xi; 1992, 135, п. 99.

Downing 1987a; 1992, гл. 11. Я с недоверием отношусь к его утверждению (1988, xii) о том, что популярные этические размышления киников нам ближе, чем апокалиптика. Но это модернизация, хотя и странная. Вспоминается вывод Кроссана: Иисус и его последователи были «хиппи в мире августовских яппи» (Crossan 1991a, 304, 421). «Иисус» 1960-х живет и здравствует!

См. Liefeld 1967, 213 (цит. в Crossan 1991а, 340).

Ср. Crossan 1991a, 338f., относительно чего см. выше, [прим. 138](#).

См. Tuckett 1989; Harvey 1989. Ответы Даунинга не всегда убедительны. В 1992, 135 он соглашается, что в поисках параллельных текстов забросил сеть довольно широко. Ср. также Denaux 1996, 138, где использование Лейфом Вааге различных кинических источников уподобляется некритическому соединению раввинистических материалов Штраком–Биллербеком.

NTPG 355.

Относительно нееврейского характера портрета см. Downing 1988, xi. Отметим, что и еврейские мудрецы, и кинические философы могли использовать, каждый в своих целях, общую народную мудрость. Это может объяснить многие параллели. Профессор Колин Браун (Colin Brown) обращает мое внимание на то, что дилемма, стоящая перед управителем в Лк 16:3 («Копать не могу, просить стыжусь»), может быть одновременно и аллюзией на кинизм, и его отрицанием.

Malherbe 1989. См. выше, [прим. 182](#).

Мое понимание Эпиктета мешает мне присоединиться к описанию его Кроссаном как «святого» (saintly; Crossan 1991a, 304).

Downing 1992, 95 признает, что Откр — произведение в высшей степени нонконформистское, но совершенно не содержащее кинических черт. Это могло бы его убедить, что отсутствие кинических черт не означает христианский конформизм.

См. особенно Downing 1987a, 113; ср. также Vaage 1994, напр., 56; Mask 1988, 69–74, особенно 69, п. 11: «Большинство этих ученых [т. е. проводивших параллели между учением Иисуса и учением киников] не спешили делать выводы относительно исторического Иисуса на основании параллелей между киниками [и синоптической традицией]. Однако когда начинаешь видеть проблематичность понимания Иисуса как апокалиптического пророка, киническая гипотеза становится правдоподобнее». Здесь есть парадокс: Даунинг (Downing 1988, xi), Мэк (Mask *passim*) и ряд других ученых убирают самую еврейскую часть материала именно из-за своих современных установок. Но ведь подлинно мироотрицающую и дуалистическую идеологию несет не еврейская апокалиптика Иисуса и Мк, а гностицизм Евангелия от Фомы, столь милого «семинару по Иисусу». По-моему, если Даунингу и впрямь нужна современная социальная критика, серьезное богословие Царства ему подойдет гораздо больше, чем вольное и индивидуалистичное киническое учение. Если Мэку так не по душе мироотрицание, новый миропорядок еврейской апокалиптики (верно истолкованной) выглядит куда перспективнее, чем пощечина от бродячего киника или эскапистское, враждебное миру богословие гностических текстов.

См. попытку уклониться от этого факта в Downing 1992, 140f.

Crossan 1991a, 340f.: «Если вы предпочитаете так выразиться, зовите этот кинизм еврейским и деревенским, а не греко–римским и городским». Иными словами, зовите его тем, существованию чего нет свидетельств и что гораздо легче и глубже объясняется иначе».

Ср. *NTPG* (часть IV).

См., например, Miller 1992, 304: это произведение «противопоставляло себя культуре существовавшего общества»; «в мире, столь часто злом и жестоком», для него была важна «человеческая индивидуальность»; оно изображало Иисуса, «чьи слова могут приводить от хаоса к поиску, — искать и находить, обнаруживать себя как дитя Божье». Мы помним, что попытка интерпретировать использование Иисусом еврейских эсхатологических образов как вневременной призыв к Решению была одной из основных особенностей Бультмана, например, 1958b, 1961.

См. Hengel 1989a.

Относительно значения этого факта для анализа форм см. *NTPG* 427432.

Лукиан, *Демонакт* 57. В оригинале речь идет об алтаре Милосердию. Демонакт возражал против введения гладиаторских боев. Клио — муза истории.

Я отнес его ко второму из этих направлений в Neill & Wright 1988 [1964], 387–391 (где я также по небрежности написал, что он из University of Oregon, вместо правильного Oregon State University; за свою ошибку я приношу извинение обоим университетам) и Wright 1992b, 800f. Однако последняя работа Борга дала мне основание определить его не в постшвейцарский эсхатологический «третий поиск», а в неэсхатологический «возобновленный новый поиск». Это хорошо показывает, что, при всей важности различий между эсхатологическим и неэсхатологическим Иисусом, разделение между двумя поисками не всегда жесткое.

Borg 1984.

Ibid., *passim*, особенно гл. 8 и приложение (265–276).

Относительно моих аргументов в том же русле см. *NTPG*, гл. 10. Allison 1994 утверждает, что он эту позицию опроверг. По–моему, он ее не понял. См. ниже, [гл. 8](#), особенно [стр. 293](#) и далее.

См. Borg 1994а, гл. 3 и 4.

Дальнейшее обсуждение основано не только на публикациях Борга (особенно Borg 1994b), но и на его выступлении в Ванкувере (11 февраля 1995 года), где первый «мазок» наброска 1994 года (Иисус как «человек Духа») был разделен на первые две нижеупомянутые категории.

Однако Борг остается апологетом «семинара по Иисусу»: см. Borg 1994a, гл. 8.

Одна из важных работ — Borg 1987a.

См. далее Borg 1994b, гл. 4.

Ср. Fredriksen 1995a & b, относительно которой см. ниже [гл. 9](#).

Устное сообщение, 11 февраля 1995 года.

Borg 1994b, 137.

Относительно мессианских фигур и чаяний см. *NTPG* 307–320.

Borg 1994b, 37.

Wright 1982.

Мы уже затронули этот вопрос выше, в конце 1–й главы.

Borg 1987b, 91, п. 28.

См. *NTPG*, часть IV.

Не смущает ли представителей «нового поиска» и сторонников кинического Иисуса проблематичная в политическом плане аналогия между ними и теми немецкими учеными, которые в 1920–х и 1930–х годах свели специфически еврейские особенности Иисуса и его вести почти к нулю?

Schweitzer 1954 [1906], 328.

Ibid., 335.

Ibid., 336–348, 348–395. Ср. также 400 (слова, применимые не только к современникам Швейцера, но и к «семинару по Иисусу»): «Существовал страх, что признание важности эсхатологии лишит Его слова актуальности для нашего времени. Отсюда возникал лихорадочный поиск элементов, не обусловленных эсхатологически. Сколько радости было, когда находилось высказывание, не требовавшее эсхатологического истолкования, — хоть оно убереглось от надвигающейся катастрофы!».

См. *NTPG*, гл. 10 (включая ссылки на других авторов, высказывавших эту мысль).

Этот поток состоит в основном из книг, а не из статей. Почему бы это? Может быть, редакторы журналов не готовы к переменам? Или до закрепления новой парадигмы почти невозможно сказать что-либо о какой-то одной детали, не представив полной аргументации (включая методологию и хотя бы набросок всей гипотезы)? Мне кажется, верно второе. Ср. Schweitzer 1954 [1906], 396: «Впредь не позволительно вырывать из ряда проблем одну и решать ее отдельно, — ведь смысл целого и смысл частности тесно связаны».

Neill & Wright 1988 [1964], 379–403. Некоторые авторы рассматривают нынешнее движение как часть «нового поиска» (напр., Reumann 1989). Однако между этими двумя направлениями существуют серьезные различия, как на то указывают, например, Meyer 1979, 48–59; Charlesworth 1988, ch. 1 and e. g. 163, n. 61, 204f.; Freyne 1988b, 3; Holm berg 1993. Мейер (Meyer) почти пророческим образом предложил продуманную методологическую основу для «третьего поиска». (Ее имеет смысл тщательно изучить всем исследователям Иисуса.) Как ни печально, некоторые исследователи продолжают делать вид, что такого направления вовсе не существует: например, Drury 1985, 3; Bowden 1988. Боуден настаивает, что ответы невозможны, но это не мешает ему публиковать книги, предлагающие их.

Даже если для них (например, Кроссана) весть Иисуса в каком-то еще смысле «эсхатологична».

См. также Betz 1987, особенно часть II.

Содержит часть материала, уже опубликованного в Vermes 1981.

Чарльзуорт (Charlesworth) дает полезный аннотированный список (187–207) публикаций об Иисусе в 1980–х гг. См. также, в слегка различных категориях: Додд (Dodd 1971), Йодер (Yoder 1994 [1972]), Боукер (Bowker 1973), Дерретт (Derrett 1973), Маккоби (Maccoby 1980 [1973]), Данн (Dunn 1975), О'Нил (O'Neill 1980, 1995), Фармер (Farmer 1982; основываясь на Farmer 1956 — работе, которая могла бы ускорить наступление «третьего поиска», обрати на нее ученые должное внимание), Шюсслер Фьоренца (Schussler Fiorenza 1983, 1994), Баммел и Моул (Bammel & Moule 1984), Ривкин (Rivkin 1984), Бьюкенен (Buchanan 1984), Ризнер (Riesner 1984 [1981]), Герген (Goergen 1986a & b), Лейвестад (Leivestad 1987), Цейтлин (Zeitlin 1988), Стэнтон (Stanton 1989), Ньюзнер (Neusner 1993), Браун (Brown 1994), Джонсон (Johnson 1995; не относит себя ни к какому «поиску», но косвенно вносит в него вклад), О'Коллинз (O'Collins 1995). Следует также упомянуть оксфордские лекции Колина Брауна (1993 г.), где он развивал мысли, высказывавшиеся им ранее (например, Brown 1984).

Cm. Neill &: Wright 1988 [1964], 379–403; Wright 1992b.

Некоторые из них применимы к части «нового поиска», рассмотренного в предыдущей главе.

См. *NTPG*, часть III. Когда вышла книга Вермеша «Еврей Иисус» (1973), отображенная в заглавии идея казалась нетривиальной. Впоследствии, однако, она так или иначе присутствовала почти во всех работах об Иисусе, за исключением части возобновленного «нового поиска».

См. Bammel & Moule 1984, где представлены доказательства из христианских и нехристианских источников (резюмированные, например, в Sweet (9) и Horbury (192, 195)).

Sanders 1985, 3–13, особенно 133: «анализу высказываний не удастся дать нам убедительный и отвечающий на исторически важные вопросы образ Иисуса». Таков вердикт Сандерса относительно «большей части экзегетических усилий последних десятилетий». Ср. выше гл. 2 о возрожденном бультманианстве. Конечно, в конечном счете нельзя полностью разделять «слова» и «дела», как об этом хорошо говорится в Downing 1995.

См. ниже [гл. 12](#).

См. также Alexander 1992. Пора отказаться от мифа, что раскол между иудаизмом и христианством начался лишь после 70 г. См. *NTPG* 161–166.

NTPG, гл. 4. Относительно этого вопроса см. также [гл. 4](#) ниже.

Bultmann 1968 [1921], 105.

Sanders 1985, 131.

Charlesworth 1988, 17f. Ср. замечание крупного историка в другой области: «Я только тогда считаю, что литературные источники преувеличивают, когда могу это показать. В остальном же я принимаю их на веру... Не следует подходить ни к каким из них с твердолобым скептицизмом» (Wallace–Hadrill, 1974, 8).

См., в частности, Meyer 1979, гл. 4, особенно 87–92; Sanders 1985, 10, 18–22; ср. представления Харви об «исторических ограничениях» (historical constraints), относительно которых см. Wright 1986. «Анализ форм» остается одним из хороших способов изучения раннего христианства (не жизни Иисуса!); об этом см. *NTPG*, гл. 14. Вермеш иначе формулирует свой исторический метод. Он предпочитает описывать себя (Vermes 1993, 4, 7) в глубоко позитивистских и прагматических тонах.

См., например, Lane Fox 1986.

См. ценные замечания относительно *Tendenzkritik* в Moule 1984 — короткой статье, которая, однако, подобно ее автору, полна мудрости. О создании повествования см. также *NTPG* 113–115, и о задаче биографа — Solomon 1988, 114: «Биограф должен не просто создавать документальное повествование, но и постоянно рассеивать фантазии и слухи, заполнившие пустоту незнания». Сказанное о Бетховене во многом приложимо и к Иисусу.

Образец ложной антитезы мы находим у Мэка (Mask 1988). Относительно ее преодоления см. Freyne 1988b. Ср. особенно *NTPG*, гл. 13–14.

Образец ложной антitezы мы находим у Мэка (Mask 1988). Относительно ее преодоления см. Freyne 1988b. Ср. особенно *NTPG*, гл. 13–14.

См. *NTPG*, гл. 13, особенно 396–403.

Единодушного согласия нет. В ортодоксальных христианских кругах к таким вещам многие относятся с большим подозрением и предпочитают Христа веры — Христа, который часто кажется почти докетическим. (Один из недавних примеров — Johnson 1995.) Еще в начале «нового поиска» Кеземан говорил, что такой Христос едва ли тревожит людей, а потому и к подлинному христианству имеет мало отношения. Иных коллег поныне сложно убедить, что «третьим поиском» стоит заниматься (например, писать докторские диссертации) или что необязательно ехать по дороге, ведущей в «пробку» *Traditionsgeschichte*. Я мечтаю о тех днях, когда при решении таких вопросов будет меньше пугливо осторожного консерватизма и больше подлинной открытости к реальной исторической задаче.

Нижеследующие ссылки на автора без указания даты публикации обозначают книгу/ книги, упомянутые в предыдущем разделе.

Ср. *NTPG*, часть IV.

Типичные подходы такого рода: «христианство» было основано Павлом и другими, а к Иисусу почти не имеет отношения (напр., Вермеш, Маккоби); «христианство» — плод мифотворчества общин и евангелистов, а преемства с Иисусом почти не имеет (Бультман, Мэк и др.). См. *NTPG*, гл. 14.

Читатель с легкостью заметит сходство моего списка вопросов со списком в Sanders 1985, 1. Однако, как можно будет видеть из дальнейшего, некоторые вопросы мы понимаем по-разному. По словам Сандерса, он руководствуется небогословской программой (1985, 333f.; см., однако, Charlesworth 1988, 26–29). По крайней мере в этом он прав: он не предлагает христианскую апологетику. Между прочим, это опровергает устную критику в мой адрес со стороны проф. Гезы Вермеша. Вермеш считал эти вопросы специфически «христианскими».

Конечно, ответы зависят от того, как исследователь смотрит на это сложное и многообразное явление — иудаизм I века. См. *NTPG*, часть III.

См. Vermes 1993, где Вермеш ссылается на Бультмана (в основном, соглашаясь с ним) больше, чем на любого другого современного автора за исключением Сандерса. См., например, 137: «Экзистенциалистского проповедника Иисуса больше волновала не суть или структура Царства, сколько людское отношение к Царству, поведение перед лицом Царства». Ср. 153, 161, 193. См. также 180: Вермеш повторяет старую мысль Бультмана (теперь резко критикуемую Сандерсом и другими), что Иисус проповедовал «близкого и доступного Бога» — в противоположность представлению о «вечном, далеком, властном и ужасном Творце».

См. обсуждение в *NTPG*, 177–181.

Полную критику см. в Sanders 1985 *passim*, например, 23–47, 331–334, хотя его иногда можно упрекнуть в несправедливости.

Ошибочно и мнение, будто Иисус пришел, чтобы перечислить вещи, которые нужно делать, чтобы попасть на Небо. На мой взгляд, оно строится на неверном истолковании выражения «наследовать Царство Небесное» (Мф): «Царства» — как места, «Неба» — как указания на то, где это место находится. На самом же деле «Царство Небесное» — парафраз понятия «Владычество Бога». См. *NTPG* 302ff., и ниже, часть II.

Sanders 1985, 1993.

Rivkin 1984; ср. также Maccoby 1980.

См. особенно Borg 1984, относительно которого см. Neill & Wright 1988, 387–391.

См. обсуждение и критику в *NTPG* 181–203. Насколько можно судить, Сандерс несколько модифицировал позицию по этим вопросам в недавних книгах об иудаизме (1992b) и об Иисусе (1993)

Rivkin 1984, 44 (духовное учение книжников–фарисеев), 96–99 (неодобрение ими поведения Иисуса). См. также Neusner 1993.

Riches 1980, например, 130–135 (133: «система жестких границ заменяется на набор личных норм — более требовательных и более полных»), 142–144, 166сл. («Иисус должен видоизменить еврейскую доктрину о воздаянии и каре, ибо его представления о милостивом и щедром Боге не могут допустить ограничений, налагаемых этой доктриной на Божий промысел о человеке»), и особенно 168–189 (187: «центральная значимость жизни и деятельности Иисуса состоит... в изменении базовых представлений о Боге, человеке и мире»).

См. *NTPG*, часть III, особенно 224–226, 307–320; ниже гл. 11; также Runnals 1983.

См. ниже [часть III](#).

Borg 1984, 1986, 1987c.

Ср. Caird 1965; 1980, гл. 12–14; Glasson 1984 [1977].

Perrin 1967, 202–206; Borg *passim*.

См. Sanders 1992b; также обсуждение в *NTPG* 333f.

Подробности и аргументацию см. особенно в *NTPG* 280–299, 342сл., 459–464; также гл. 6 и 8 ниже.

Я сознаю, что даже такая формулировка не лишена двусмысленности. Сандерс тоже говорит о «конце нынешнего мирового порядка», однако имеет в виду несколько иное. Он сохраняет представление о скором наступлении эпохи, не имеющей преемства с настоящими событиями в пространстве и времени, но некоторое преемство у него все же присутствует. См. Sanders, напр., 93, 123сл., 130, 306 («новый мировой порядок, будь то «в воздухе» или в «новом Иерусалиме»), 371, п. 2, и особенно 376, п. 3: «Словом "эсхатология" я обозначаю ожидание скорого конца нынешнего порядка». Поэтому необходимо решить, что называть «нынешним порядком» и что — его «концом». См. *NTPG* 333сл., а также недавние осторожные ремарки Сандерса (1993, 30 ел.). Яснее всего он высказывается в своей работе по иудаизму (1992): напр., 298: «Многие евреи ждали нового и лучшего времени... В центре надежд были восстановление Храма, строительство или очищение Храма и Иерусалима, разгром или обращение язычников, установление чистоты и праведности»; ср. 303.

На мой взгляд, Вермеш (Vermes 1998) совершенно не понял апокалиптическую эсхатологию Иисуса. Он говорит (188сл.) об «эсхатологическом иудаизме Иисуса», но, похоже, не разобрался в том, как эта система работает. Вот слова, особенно напоминающие Бультмана: «В подлинной эсхатологической атмосфере изменение носит тотальный характер. Будущее фактически отменяется и заменяется близостью, непосредственностью, безотлагательностью... Вместо поиска прогресса и улучшения общества каждый человек в отдельности должен взглянуть в лицо последнему Выбору и Решению... В мире, где «теперь» — свято, любая потеря времени запрещена» (189, 198). У Вермеша многое строится на предполагаемой вере Иисуса в скорый приход Царства, который как крупномасштабное событие не реализовался (147, 211, 214). Впрочем, как признает сам Вермеш, ему трудно понять, что именно имел в виду Иисус, используя эти образы (146).

См. *NTPG* 268–279, 280–838.

Эту тему подчеркивает Матфей (ср. Knowles 1993), что, конечно, само по себе не означает ее неисторичность.

См. Caird 1963, 249сл.; 1965, 22. Интересную параллель идеям Кейрда можно найти в Downing 1963. См. ниже, [гл. 12](#).

Sanders 1985, 322, 326.

Ср. Borg 1984, гл. 7. См. особенно неожиданный переход в Sanders 1985, 71: «*Напрашивается ответ*, что за разрушением должно последовать восстановление» (курсив мой). Параллель между инцидентом в Храме (который, как верно указывает Сандерс, не имеет отношения ни к превосходству внутреннего благочестия над жертвоприношениями, ни к мошенничеству торговцев) и проклятьем смоковницы делает этот ответ куда менее напрашивающимся. (Я при этом не хочу сказать, что отрицаю аутентичность высказывания о восстановлении; см. Meyer 1989, гл. 8, особенно 161–166.) См. ниже [часть III](#).

Эту линию избрали, видимо, по христианским соображениям, авторы некоторых статей в Bammel & Moule 1984 и, по иудейским соображениям, — например, Rivkin 1984. Когда Сандерс говорит об «аполитичности» (1985, 294) Иисуса, он просто имеет в виду, что Иисус не был революционером.

Borg 1984, 3сл.

См. интересное обсуждение «власти» в Riches 1980, 171сл.

Относительно целей ср. *NTPG* ПОсл., 125сл.

Cadbury 1962 [1937].

Таким образом, ответ Сандерса Кэдбери (1985, 19сл.) можно усилить (против, например, Bowden 1988, 141–143). Среди людей древности, цели которых поддаются изучению, Перикл, Сократ, Цицерон, некоторые римские императоры (Август, Веспасиан, Адриан и др.). Конечно, жизненные цели многих людей мы изучить не можем. Однако причина тут не в том, что таких целей не было, а в том, что у нас мало информации.

См. *NTPG*, часть II, особенно 109–112, в частности, акцент на том, что мы не обязаны подвергать героев прошлого психоанализу (см. далее [часть III](#)). Ср. известную реплику Швейцера (Schweitzer 1954 [1906], 331сл.): «Раньше можно было брать билеты прямого сообщения в специальной кассе дополнительного психологического знания. Они давали возможность путешествующим — в интересах написания биографий Иисуса — ехать курьерским поездом, не останавливаясь на полустанках, и без пересадок, чреватых задержкой в пути. Теперь билетная касса закрылась. Приходится останавливаться на промежуточных станциях, и пересадка не гарантирована». Впрочем, сам Швейцер купил—таки свой билет прямого сообщения — в кассе, торгующей целями и мотивами. На мой взгляд, он имел полное право это сделать. Так и работают историки.

Относительно дальнейшего см. *NTPG*, гл. 4.

См. Bailey 1983 [1976, 1980], 1.161–169; и ниже, [гл. 4](#).

См. выше [гл. 2](#). Возьмем случайный пример: Evans 1990, 589 спрашивает, чему «предназначена научить» притча о блудном сыне, и удивляется, насколько трудно это установить. Возможно, следует поставить вопрос иначе: что эта притча предназначена *сделать*?

См. особенно Meyer 1979, 221сл., 251–253.

См. Schweitzer 1954 [1906], 185сл., обсуждая Renan 1863.

Buchanan 1984; Chilton 1992b.

Schweitzer 1954 [1906], 333, 389, n. 1; O'Neill 1980, гл. 4.

Schweitzer 1954 [1906], 368сл.

Meyer 1979, 252. Ср. также Schillebeeckx 1979 [1974], 298–302; Witherington 1990, 262.

Sanders 1985, 333. Весь этот пассаж интересен, хоть и слегка односторонен: Сандерс очень уж старается отстраниться от позиции Иеремиаса (предположительно, крайней). Мне кажется, что мои доводы в [части III](#), где я занимаю точку зрения, очень непохожую на точку зрения Иеремиаса, опровергают возражения Сандерса.

См. Neyrey 1991, xiv и в других местах.

Moule 1977, 109. Моул здесь ссылается на Downing 1963.

Vermes 1993, 207.

Caird 1965, 22.

Vermes 1993, 214сл. Изначальную позицию Вермеша (1993) развил Wilson 1992. Таким образом, Вермеш снова апеллирует к старой бультмановской позиции: Иисус ожидал конца мира, поэтому не думал, что его ученики будут долго существовать как община.

См., например, Lohfink 1984.

Harvey 1982, 80–82,120–151.

Sanders 1985, 326, резюмируя 234. Ср. также 321сл.: «Факты таковы: Иисус говорил о Царстве; его ученики ждали, что будут играть роль в Царстве; они считали его своим вождем; он был распят за то, что называл себя "царем"».

Witherington 1990, *passim*: см. ВЫВОД, 267–275.

Например, Vermes 1973, гл. 4.

Ср. *NTPG 110* сл.

См., например, Meyer, Sanders, Chilton; отвергнуто (конечно же!) Вермешем (например, 1993, 155, 185). Даже Кроссан (Crossan 1991, 855, 359сл.) допускает, что акция Иисуса в Храме очень показательна в плане его замыслов. Он, однако, сомневается, что она прямо связана с последующим распятием.

Ср. комментарии Ван Беека о Кроссане (Van Beesk 1994, 89–93); напр., 90: «Что убережет процесс реконструкции от предвзятости, которая может просочиться под маской проницательности?».

Игнатий, *Послание к римлянам 2.*

Флп 1:20–26; ср. 1 Фес 4:17; 1 Кор 15:51 с 2 Кор 1:9; 4:16–5:10.

Ср. Harvey 1982, 16: «Возможность случайности не исключена... Однако достаточно хоть чуть—чуть задуматься, чтобы понять: в данном конкретном случае это не так».

См. Тацит, *Анналы*, 14.52–56, 65, 15.45, 60 (где Тацит признает тот же ряд вопросов в своем *forte an prudens* («случайно или намеренно»), 61–64.

См. Schurer 1.511сл., вслед за Иос. Флав., *Иуд. войн.* 7.25–28, 820–401 (ср. *NTPG* 326сл.). Вопрос о том, действительно ли гибель Элеазара и его сторонников была массовым самоубийством, остается нерешенным. Однако это только укрепляет мой тезис, что вопрос о *причине* смерти задавать стоит.

Возможно, именно поэтому Вермеш называет данный перечень вопросов специфически «христианским» (см. выше [прим. 28](#)).

Тот факт, что у нас есть веские причины отвергать версию Кроссана (см. выше [гл. 2](#)), не означает, что мы априорно отвергаем все подобные попытки.

См. ниже [гл. 9](#).

См., например, резкий протест Ривкина (Rivkin 1984) и развернутые доводы Кроссана (Crossan 1994).

См., например, Harvey 1982, гл. 2; относительно всей данной проблемы см. Brown 1994.

См. Sanders 1985, 296–306 (против второй из этих гипотез), 381 (против первой из них).

Sanders 1985, 309–318. Ср. также Vermees 1973, 36сл.

Chilton 1992b, 150–155.

1 Кор 15:3 (цитируя очень раннюю формулу); Гал 2:20.

Meyer 1979, 249–253; ср. *NTPG* 115; также Downing 1992, 167: «Лишь в свете последующего ты можешь надеяться понять и объяснить происходящее».

NTPG 456, 458, 476; курсив оригинала.

Sanders 1985, 240.

Относительно всех них см. *NTPG* 170–181 и другие приводимые там ссылки. Вермеш не согласен, что эти движения похожи на движение Иисуса. Однако для этого ему приходится отделять Иисусово учение о Царстве от народных чаяний (Vermes 1993, 130 [«совершенно иное политико–религиозное представление о Царстве Божьем»], 148–150). Я доказывал противоположное в *NTPG* (гл. 10); см. также ниже, [часть II](#).

Sanders 1985, 320. Как указывает Сандерс, считалось, что Аполлоний Тианский явился сомневающемуся молодому философу, чтобы убедить его в бессмертии души (Филострат, *Жизнь Аполлония Тианского* 8.31). Однако, по его справедливому замечанию, эту историю едва ли можно считать параллелью опыту ранних христиан.

Sanders 1985, 340 (курсив наш. — *T. P.*).

См. *NTPG* 362, 448; также Wright 1991, гл. 4–6. См. далее Hurtado 1988; Bauckham 1992 и другую приведенную там библиографию.

Этой мыслью я обязан епископу Роуэну Уильямсу.

Например, Вермеш вбивает особенно большой клин между Иисусом и последующим христианством (1993, гл. 8, особенно 212: «Будет ли преувеличением сказать, что огромное расстояние отделяет христианское Евангелие Павла от религии еврея Иисуса?»). См. также Massobu 1986, 1991.

См. *NTPG*, особенно части I и V; Neill & Wright 1988 [1964], 439–446.

Относительно Ин см. *NTPG* 410417, а также Предисловие к настоящей книге.

См. *NTPG* гл. 13; также особенно Burridge 1992.

Я уже не говорю о проблеме неканонических Евангелий. Относительно нее см. *NTPG* гл. 14, а также [гл. 2](#) настоящей книги (о работе «семинара по Иисусу» и Доминика Кроссана).

См. *NTPG* гл. 13, 14.

Cm. Neill & Wright 1988, 398401.

См. *NTPG* 297.

NTPG гл. 11.

См. Schweitzer 1954 [1906], особенно 364–368; ср. *NTPG* гл. 10, особенно 333сл.

Даунинг и другие авторы, рассмотренные в гл. 2, пытаются дать здесь ответ, анализируя гипотетическую общину Q и те части последующей Церкви, которые не утратили «кинической» идеологии.

См. Freyne 1988b. В связи с вышесказанным отметим, что Хорсли недавно написал работу о смерти Иисуса (1994).

Harvey 1982; cp. Wright 1986, а также Neill & Wright 1988 [1964], 384–387.

Sanders 1993, 176 кажется мне не вполне адекватным резюме тезиса Борга, а 1990, 336, п. 20 — не вполне адекватным ответом на него.

Ср. чистосердечное признание Сандерса об использовании выражения «Сын человеческий»: 1985, 308 («У меня нет ответа на вопрос, как именно Иисус представлял себе связь между собой, Сыном человеческим, и Отцом»), 324.

Относительно апокалиптики см. Meyer 1992a, гл. 3 и 9; относительно ранней Церкви см. Meyer 1986 (рассматриваемое в *NTPG*, часть IV).

См. Wright 1992b, 798; см. также выше, [гл. 1](#).

Например, Харви пытается решить проблему исторической относительности, напоминая, что в наши дни люди вновь ощутили возможность конца мира. У него получается, что эсхатология Иисуса обрела новую значимость только после Хиросимы. На мой взгляд, так Харви только признает вывод, которого пытается избежать.

Хороший вопрос — в том же ли смысле пытается придать Евангелиям «значимость» структуралистский подход. Относительно различных методов и их герменевтического значения см. *NTPG*, гл. 3, а также Neill & Wright 1988, 439–446.

Harvey 1982, 173.

Meyer 1979, 252сл.

Sanders 1985, 334. См. критику в Charlesworth 1988, 28сл.

Vermes 1993, гл. 8. Вермеш признает (214), что иногда христианство являет—таки миру «основы благочестия Иисуса». Среди приводимых им примеров — Франциск Ассизский, Альберт Швейцер, мать Тереза.

Эта программа особенно четко видна в Borg 1987a (особенно последняя глава).

Относительно попытки одного из представителей «третьего поиска» соотнести учение Иисуса с современной этикой см. Harvey 1990.

Meyer 1979, 253.

Например, Vermees 1993, 214сл.

Один из очевидных примеров — Ruether 1974.

Klausner 1947 [1925]; относительно востребования евреями Иисуса см. Hagner 1984.

Относительно всего этого см. Neill & Wright 1988, 439–446.

Harvey 1982, 10; см. также гл. 7; кроме того, 1976, 88–92; 1987.

Подобную попытку (по–моему, не вполне удачную) можно видеть в Fredriksen 1988.

Witherington 1990, 276.

Cp. NTPG xiv–xv, 12, 248–259, 456–458, 471–476.

Нельзя умалять важность вопроса о роли «исторического Иисуса» для проповеди, «новозаветного богословия» и систематического богословия. См. глубокую статью Роберта Моргана (Morgan 1987). Как мы уже видели в гл. 1, неожиданно бультманианский подход к проблеме предлагает К. С. Льюис в «Письмах Баламута» (письмо 23; Lewis 1955 edn., 116–120), — неожиданный в свете антибультмановских выпадов в 1967, 155сл., где Льюис не замечает, что рассмотрение Бультманом «личности» Иисуса было ответом на специфическое предложение Швейцера.

См. интересные замечания в Thatcher 1993.

См. *NTPG*, часть IV.

Лк 15:11–32.

См. *NTPG* 215–223; относительно Сусанны, 220сл.

Из рассказа можно подумать, что младший сын уходит по собственному выбору. Однако, как вскоре будет ясно, крестьянские слушатели знали, что он впал в немилость.

Великое достоинство Druy 1985 состоит в том, что он серьезно относится к еврейскому контексту притчей, особенно к тому, что поздние авторы считали их квазиаллегорической интенцией. К сожалению, он не считает, что так их использовал сам Иисус. Для понимания еврейского восприятия подобных рассказов очень важна работа Magonet 1988, 143сл. Она убедительно доказывает наличие здесь темы плена. (Этой ссылкой я обязан доктору Брюсу Лонгнекеру.)

NTPG 268–272, 299–301, также гл. 10 *passim*; см. выше [Предисловие](#).

Ср. Втор 30:1–10; Езд 9:5–10:5; Неем 1:4–11; 9:6–38; Иер 3:11–15, 19–25; 24:4–7; 29:10–14; Дан 9:3–19; Ос 5:15–6:2; 13:14; 14:1–7 и т.д. См. ниже, [гл. 7](#).

Ср. 4 Цар 17:24–41; Езд 4:1–24; 9:1–2; Неем 4:1–8; 6:1–19; 13:23–29 и т.д. Относительно исторических вопросов, связанных с самарянской оппозицией восстановлению Израиля и Храма, см. R. T. Anderson 1992, 941сл. См. также обличение евреев, остававшихся во время плена в Земле (Иер 24:8–10). Могут возразить: у Луки самаряне постоянно выставляются в положительном свете. Однако ответ очевиден: евреи I века, т. е. предполагаемые первые слушатели притчи, воспринимали ее иначе. Многие читатели Луки, наверное, удивились тому, как он реабилитирует самарян. Они едва ли могли упустить из виду скрытые намеки притчи.

См. *NTPG* 268–338; ср. Иез 36–37; Ос 11:1–9; Ис 40–55 и т.д. Некоторые ученые полагают, будто эти пророчества ко временам Иисуса уже исполнились или по крайней мере какие-то благочестивые еврейские современники Иисуса могли считать их исполнившимися. Однако у таких ученых просто слабо развито историческое мышление.

Иер 31:18–20. Некоторые исследователи (Quell 1967, 973; за ним Marshall 1978, 604) считают этот пассаж фоном притчи, но не замечают нарративного контекста. Это дает возможность, например, Эвансу (Evans 1990, 589) ставить под сомнение существование связи между отрывками.

Быт 4; 27; 32сл. Доктор А. Годдард указал мне на наличие в Лк 15:20 аллюзии на Быт 33:4.

Это полностью изобличает глупость деления притчи на два раздела, первоначальный и позднюю интерполяцию: так, справедливо, Bultmann 1968 [1921], 212; Marshall 1978, 605 против, например, Wellhausen, Weiss и J. T. Sanders 1969. Evans 1990, 588 предполагает, что ст. 25–32 — «довольно нескладное добавление»; это упускает из виду смысл, сводя его к поверхностному морализму.

См. *NTPG* 223, 267сл. Ср. один из многочисленных примеров, Тов 13:9–11.

Деян 15:16сл.

См. *NTPG*, часть IV, особенно гл. 13–14. Относительно Лк см. особенно 381сл.

Здесь, как и во многих других случаях, очи слепым открывает работа Bailey 1983 [1976, 1980]. Относительно этой притчи см. 1.158–206.

Thielicke 1960.

См. *NTPG* 241–243.

Ср. Езд 4:1–3.

См. выше начало [3-й главы](#).

Bailey 1983 [1976, 1980], 1.171–173; Safrai 1994, 141сл.

Cp. *NTPG* 98–109.

Здесь я опять многим обязан Кеннету Бейли, на сей раз его статье от 1991 года. При обсуждении устной традиции в культуре Иисуса и ранней Церкви ее необходимо учитывать наряду с Wansbrough 1991. Поскольку работа Бейли не очень хорошо известна и не очень легко доступна, я кратко ее резюмирую.

Bultmann 1968 [1921] и др.

Gerhardsson 1961, 1964, 1979, 1986; Riesenfeld 1970. Ср. также Riesner 1984 [1981].

Если брать современные западные аналогии, то ближе всего к долитературным культурам, возможно, будет детское восприятие. Позволим себе несколько анахронистичное сравнение. Допустим, что отец или мать, в двадцатый раз читая трехлетнему ребенку сказку Беатрикс Поттер, решит пропустить или изменить слово, строчку или страницу. Как отреагирует ребенок?

Bailey 1991, 42.

Bailey 1991, 45; курсив оригинала.

Bailey 1991, 51; курсив оригинала.

Bailey 1991, 50, 53, цитируя Safrai 1976с, 935.

Есть и другая очевидная причина: необходимость использовать предания во время миссионерской деятельности, а не только в первоначальных общинах.

См. *NTPG* 422424; также, например, Ong 1982; Kelber 1983; и особенно Wansbrough 1991.

Не будем также забывать, что Иисус, переходивший в процессе своей деятельности с места на место, неизбежно говорил много раз *почти* одни и те же вещи; см. ниже [гл. 5](#).

Здесь можно найти объяснение неканоническим евангелиям; см. Bailey 1991, 50.

Аналогичную мысль мы находим в Van Beeck 1994, 89–93.

См. *NTPG*, гл. 2, 8, особенно 77сл.

См. *NTPG* 77–79, а также часть III *passim*.

Эту мысль см., например, в Crossan 423сл., где говорится о возможности «самых настоящих предательств» на этой стадии исторического развития.

См. Johnson 1995.

NTPG, части II (метод), III (иудаизм), IV (христианство).

См. особенно *NTPG* 109–112, 122–126. Иное, хотя и в конечном счете совместимое с нашим, описание мировоззрений см. в Wink 1992a, 3–10.

Я добавил этот пятый вопрос к перечисленным в *NTPG*; см. ниже [гл. 10](#).

Ср. Funk 1991, 21: каждый человек уникален, но каждого нужно понимать с учетом его среды.

Hopkins, «As kingfishers catch fire» (Philips 1986, 129).

«Иисус сказал: "Смотрите, я направлю ее [Марию], дабы сделать ее мужчиной, чтобы она также стала духом живым, подобным вам, мужчинам. Ибо всякая женщина, которая станет мужчиной, войдет в Царствие Небесное"». Относительно этого пассажа см. Meyer 1985. Конечно, всякая пешка мечтает выйти в ферзи!

Даже исследователи, считающие Иисуса киником или протогностиком, согласны, что он был евреем и его нужно изучать как еврея. См. например, Funk 1991, 19сл.: «Предпосылка 59: Иисус был не христианином, а евреем».

Таким образом, базовый исторический метод новизной, как предполагает Funk (1991, 20сл.), не отличается. Ср. *NTPG*, гл. 4.

Об опасности изолированных «речений» см. Sanders 1985, 4, 8 и др. Ср. также Meyer 1979, 19.

Kuhn 1970 [1962]. Иногда перемена парадигмы включает полный отказ от прежнего мировоззрения и усвоение нового мировоззрения.

Ис 20:1–6.

См., однако, Meyer 1979 (напр., 220сл.).

Так Harvey 1982, 113 относительно исцелений, совершенных Иисусом.

Относительно проблемы языка и того, что он обозначает, см. *NTPG* 63.

См. Meyer 1979, гл. 7–8; ср. 129, 174сл., 220–222; также другие работы Мейера об Иисусе, например, 1992a & b.

См. резюме в столь разных работах, как Perrin & Duling 1982 [1974], 411сл.; Sanders 1985, 11, 326сл.; Crossan 1991a, xi–xiii; Meier 1991, 406сл. Резюме Перрина, занимающее меньше страницы, заканчивается знаменитой фразой: «Это или нечто очень похожее — все, что мы можем знать; этого достаточно». Впрочем, до сих пор существуют люди, которые отрицают само существование Иисуса или строят умозрительные теории, не обращая особого внимания на факты: см., например, Clayton 1992.

См. Sanders 1993, Пел.; Meier 1991, 375 сл.

Подробное обсуждение см. в Meier 1991, 255–268; ср. Porter 1993. М. Сота 9:14 предполагает, что евреи I века обычно получали дома хотя бы основы знания греческого.

Относительно хронологии см. особенно Meier 1991, 372–433; также, например, Robinson 1985, гл. 3.

См. Meyer 1979, 153сл; Sanders 1985, 95–106; также ниже, часть 4 главы 5 и часть 5 (i) главы 7. См. свидетельство в 1 Кор 15:5; Мф 19:28; Деян 1:16–20. Перечни имен (не полностью идентичные) см. в Мф 10:24; Мк 3:16–19; Лк 6:14–16; Деян 1:13. См. также тексты в Funk 1985b, 476–481. История о том, как мальчик Иисус вылепил в субботу из глины двенадцать воробьев и послал их лететь, видимо, отражает знание об использовании Иисусом символики числа 12 (Евангелие детства 2:1–5).

Наш перечень не более тенденциозен, чем большинство других. И уж конечно, он менее тенденциозен, чем, например, Crossan 1991a, xi–xxvi. Конечно, он местами зависит от аргументов, которым место еще впереди.

Мк 1:21, 29/Лк 4:33, 38; Мф 4:23; 9:35/Мк 1:39; Мф 12:9/Мк 3:1/Лк 6:6; Мф 13:54/ Мк 6:2; Лк 4:16 («по обыкновению своему»); 4:44.

Естественно, не надо думать, что в иудаизме не знали или не знают неформальной молитвы. Ср. Мк 1:35/Лк 4:42; Лк 6:12; Мф 11:25–27/Лк 10:21–22; Мф 14:23/Мк 6:46; Мк 9:29; Лк 9:28. Относительно еврейской молитвенной практики см., например, Safrai 1976b, 800сл.

Относительно использования слова «Абба» другими евреями см. Vermes 1973, 210сл., цитируя М. Берахот 5:1 и В.Т. Таанит 23б. Относительно того, что «Абба» не означает «Папочка», см. Вагг 1988. См. также ниже главу 7 (2 (ii)) и главу 13 (4).

Мф 4:1–11/Мк 1:12–13/Лк 4:1–13. Относительно этих пассажей см. ниже [главу 10 \(4 \[П. Г\]\)](#).

Мф 9:14–17/Мк 2:18–22/Лк 5:33–39.

Мф 12:46–50/Мк 3:31–35/Лк 8:19–21/Фома 99/Евангелие эбионитов 5; Лк 11:27–28/ Фома 79.

Мф 8:21сл./Лк 9:59–62; Мф 10:37/Лк 14:26/Фома 55:1сл. (ср. Фома 101:1–3); Мф 19:29/ Мк 10:29/Лк 18:29 и т.д.

Мф 9:10–13/Мк 2:15–17/Лк 5:29–32; Мф 11:16–19/Лк 7:31–34; Лк 15:1–2; 19:1–10. «Самые разнообразные люди» — это не только отверженные, но и фарисеи: Лк 7:36–50; 14:1–6.

Вопреки Хорсли (Horsley 1987, 212–223). Хорсли считает, что Иисус разделял социальную программу еврейских крестьян. Это мешает ему рассматривать данную возможность.

Cp. Theissen 1978.

См. Boring 1992, 498.

См. *NTPG* 170–181 (восстания), 185–195 (участие фарисеев), 210 (участие аристократов).

Тацит, *История*, 5.9; см. *NTPG* 172. На это указывает и Кроссан (Crossan 1991a, 100–102). До 66 года н. э. римских войск в Палестине было мало: см., например, Safrai 1992, 104. Полный анализ римского присутствия на Ближнем Востоке, подчеркивающий политическую турбулентность и трудности, которые испытывали римляне с контролированием ситуации, см. в Millar 1993, особенно гл. 2, 10.

Относительно значения выражения «Царство Божье» в тот период см. *NTPG* 302–807, а также ниже, главу 6 (2). Эти чаяния восходят к таким классическим отрывкам, как Ис 52:7–12.

Относительно последующего ср. особенно НШ 1979; Aune 1983; Boring 1992; Gray 1993 и другую библиографию.

Ср. Meyer 1992a, 29; Gray 1993, гл. 1; Sommer 1996.

Относительно откладывания важных решений до прихода пророка см. Езд 2:63; Неем 7:65. Маккавейское ожидание пророка связано с темой прекращения пророчества, например, в 1 Макк 9:27.

Например, М. Авот 1:1; В.Т. Йома 96.

См., например, Aune 1983, 103–152.

Cm. Leivestad 1973.

Это не зависит от конкретных взглядов на процесс и датировку канонизации ВЗ. См. различные точки зрения в Beckwith 1985; Barton 1986; J. A. Sanders 1992.

См. Иосиф Флавий, *Против Апиона* 1.41.

См. Horsley &: Hanson 1985, гл. 4; также особенно Webb 1991, гл. 9.

См. Иосиф Флавий, *Иуд. войн.* 1.68сл./*Иуд. древн.* 13.282сл., 299сл., 322 (Иоанн Гиркан); *Иуд. войн.* 3.351–354; 3.399–407; 4.622–629; ср. *Жизнь* 208–211 (Иосиф пишет о себе, вероятно, беря за образец Иеремию; см., напр., Daube 1980; Gray 1993, гл. 2; относительно *Иуд. войн.* 3.352 см. Rajak 1983, 18сл., 169–172, 185–192; Gray 1993, 52–70). См. также Иосиф Флавий, *Иуд. древн.* 11.333 (первосвященник Иаддуй); 17.345, 352 (Архелай и его жена Глафира).

См., например, Иосиф Флавий, *Иуд. войн.* 1.78–80; 2.159; *Иуд. древн.* 13.311; 15.373–379; 17.345–347. Община, оставившая нам кумранские рукописи, считала Учителя Праведности в каком-то смысле пророком, хотя и больше чем пророком — толкователем тайн (вроде Даниила). Учитель Праведности нигде прямо не называется «пророком», однако он, согласно комментарию на Авв, воспринял слова «из уст Бога» (1QpHab 2:2сл.), что имеет аналогичный смысл. Относительно интерпретации тайн Учителем Праведности см. 1QpHab 7:4–7.

См. Иосиф Флавий, *Иуд. древн.* 17.41–45 (вместе с Webb 1991, 326сл.); *Иуд. древн.* 14.172–176 (ср. сходный материал в 15.3сл.; вместе с Webb 327–331).

Прем 7:27; Филон, *Quis Heres* 259 (говорит об Аврааме и других патриархах, но подразумевает, что дар пророчества не иссяк).

См. Horsley &: Hanson 1985, 135сл., 160–189; Webb 1991, 333–346; Gray 1993, гл. 4–5.

См. Иосиф Флавий, *Иуд. древн.* 20.97–98; *Иуд. войн.* 2.261–263; *Иуд. древн.* 20.169–172; *Иуд. войн.* 6.284–285. Уэбб (Webb 1991, 340) осторожно определяет последнего из вышеперечисленных как «одиначку» (отчасти потому, что тот не был основателем «движения»). Однако едва ли можно считать «одиначкой» человека, который, пусть и недолго, стоял во главе 6000 человек. Соответственно, категории достаточно гибки. См. также течения, описываемые Флавием в *Иуд. войн.* 2.258–260; 6.286, 288. Относительно первых (включая возможность их идентификации с фарисеями) см. *NTPG* 192; относительно вторых — Webb 341; относительно проблемы в целом см. особенно *NTPG* 170–181.

См. Иосиф Флавий, *Иуд. войн.* 6.286–288.

См. Иосиф Флавий, *Иуд. войн.* 6.300–309.

Мне кажется, этот вывод мало расходится с выводами Sommer 1996. Все зависит от точного определения понятия «пророчество».

См. Webb 1991, 347.

Так Horsley & Hanson 1985, 136–146, а за ними Webb 1991, 348.

Кроссан (Crossan 1991a, 452) дает полезное резюме ключевых упоминаний о разбое у Иосифа Флавия.

Так Crossan 1991a, 171–174, вслед за Shaw 1984. Относительно использования этой идеи Иосифом Флавием см. Crossan 174–206.

Ср. Hobsbawm 1965, 1972, 1973a &: b, и особенно 1985 [1969]; Horsley 1979, 1981, 1986, 1987; Horsley & Hanson 1985; Crossan 1991a, гл. 9.

Crossan 1991a, 170.

Я глубоко признателен своей бывшей студентке Поле Гудер (Paula Gooder) за разрешение воспользоваться ее пока еще не опубликованным исследованием в этой области.

См. *NTPG* 170–181.

Blok 1972, 1988 [1974].

Это мнение убежденно отстаивает и Taylor 1987, напр., 113; Perez 1989.

O'Malley 1979.

Austen 1986, особенно 101–103. Ср. также Fernyhough 1986 относительно Северной Эфиопии: «В Эфиопии разбой появился как форма восстания, одновременно более примитивная и более изощренная, чем та, которую описывает Эрик Хобсбом» (165).

Shaw 1984; Crossan 1991a, 171–174.

См. особенно Freyne 1988a.

Кроссан пишет: «Первая римско–еврейская война почти началась в 52 году н. э. И она почти началась среди крестьян и разбойников, а не аристократов со своими слугами» (Crossan 1991a, 184). Он опирается на критическое прочтение Флавия (Иосиф Флавий, *Иуд. войн.* 2.239–246; *Иуд. древн.* 20.125–136).

Crossan 1991a, 172, 174. Кроссан считает, что Блок поверхностно прав (отрицая романтические представления Хобсбома о благородных социальных разбойниках), но глубоко заблуждается в другом: на самом деле, разбой «отнимает монополию на насилие у богатых и раздает ее бедным» (304сл.). Пожалуй, с этим можно согласиться. Однако тогда мы говорим уже не о *социальном* разбое (о котором писал Хобсбом) и использовании этого понятия Хорсли, но о разбое вообще. Кроме того, так мы все дальше и дальше удаляемся от правдоподобных сценариев жизни Иисуса.

Crossan 1991a, 174.

Freyne 1988a, 51.

Freyne 1988a, 62.

Так Freyne 1988a, 54сл, следуя своим более ранним выкладкам (1980b). Две основные книги Фрейна (1980b; 1988b) и его различные статьи (1980a; 1987; 1988a; 1992) - лучший возможный ответ Мэку (Mask 1993, гл. 4) и другим авторам, считающим, что галилеяне мало разделяли еврейские интересы. См. особенно Freyne 1987, 607: галилейских евреев отличали «старая и глубоко укорененная прилепленность к Иерусалиму и Храму», а также «символическое мировоззрение, в центре которого был Иерусалимский Храм». (См. далее сборник статей под редакцией Левайна [Levine 1992a].) На самом деле, приводимые Мэком факты дают основание для выводов, противоположных тем, которые сделал он. Ведь этническая разнородность галилейского населения должна была подтолкнуть живших там евреев крепче держаться за традиции предков и прилагать усилия к сохранению символов своего своеобразия.

Crummey 1986 демонстрирует широкое разнообразие типов социального протеста в современной Африке и трудность в применении к ним какой-то одной модели. Насколько же сильнее опасность, взяв упрощенный тезис (основанный на народных легендах), применить его к Палестине I века!

См. прежде всего Webb 1991; ср. также, например, Scobie 1964; Wink 1968; Meyer 1979, гл. 6; Hollenbach 1992. Crossan 1991a, 227–238 не без изъяна, но очень интересно.

См. Иосиф Флавий, *Иуд. древн.* 18.116–119. Полное обсуждение см. в Webb 1991, гл. 2.

См. Hollenbach 1992, 894сл.

См. Webb 1991, 203–205.

Crossan 1991a, 235. Относительно обличений Иоанном женитьбы Ирода на жене брата см. Мк 1:14; 6:17сл./Мф 14:3сл.; Лк 3:19–20. См. также Мк 10:1/Мф 19:1сл: место действия перикопы о разводе (Мк 10:2–12/Мф 19:3–9) - в регионе, где некогда проповедовал Иоанн. Здесь может содержаться намек, что вопрос был политической ловушкой: Иисуса пытались спровоцировать на неосторожный комментарий относительно брака Антипы. Этой мыслью я обязан профессору Колину Брауну.

См. Webb 1991, 351.

См. Webb 1991, 350сл.; Horsley & Hanson 1985, 178сл.

См. выше классификацию Уэбба. См. также Webb 1991, 350–355, расходясь с Horsley & Hanson 1985, 175–181, классифицирующих Иоанна как «пророка речи» и одиночку. На мой взгляд, Хорсли и Хэнсон точно описывают социально–политическое значение Иоанна. Уэбб же явно прав, когда считает Иоанна не одиночкой, а вождем: отметим, что Иоанниты продолжали существовать как движение (Деян 19:1–7).

См. Webb 1991, 196сл., 261–306; более осторожно Hollenbach 1992, 895сл.

Относительно недоумения Иоанна: Мф 11:2–6/Лк 7:18–23; взгляд Иисуса на Иоанна в отношении к себе: Мф 11:7–19/Лк 7:24–85, ср. Мк 9:11–13; Фома 46, 78; Лк 16:16; Мк 11:27–33/Мф 21:23–27/Лк 20:1–8; Иисуса считают Иоанном *redivivus*: Мк 6:14; 8:27сл.; 9:11–13/Мф 17:9–13. Относительно всего этого см. интересные замечания в Meyer 1992a, гл. 2.

Ср. Boring 1992, 498. См. также Riesner 1984 [1981], 276–298.

Vermes 1973, гл.3; Dunn 1975, гл. 4; Rivkin 1984.

Cp. Harvey 1982, 107.

Horsley & Hanson 1985.

См., например, Vermes 1973, 86–99. Вермеш правильно отмечает, что Евангелия описывают Иисуса как пророка, а затем переходит к обсуждению вопроса о Втор 18. При этом он не исследует роль и задачи обычных пророков. Илию, по его мнению, считали образцом для подражания хасидеи (напр., 102), а не другие типы еврейских святых. Соответственно, возвешение суда у него, по сути, перестает быть ролью пророка.

Ср. также 1QS 9:11; 4Q175 5–8.

См. ниже [гл. 11](#).

См., например, Лк 10:18. См. также анализы, сделанные Боргом (Borg 1987a, 1994a & b).

Мф 13:57/Мк 6:4; ср. Лк 4:24 (в контексте сравнения Иисуса с Илией и Елисеем).

Мк 8:28/Мф 16:14 (добавляя к перечню Иеремию)/Лк 9:19 (вместо последней фразы — «другие же — что один из древних пророков воскрес»). См. также Мф 10:40–41.

Мф 21:11.

Мф 21:46.

Мк 6:14–16/Мф 14:1–2/Лк 9:7–9.

Лк 7:16.

Лк 7:39–50.

Лк 13:38: см. ниже [гл. 12](#).

Ин 4:19; 7:52; 9:17. См. также другие материалы четвертого Евангелия, отмеченные выше в связи с Втор 18.

Мк 14:65/Мф 26:68/Лк 22:64.

Лк 24:19.

См. также Деян 7:37. Таких указаний нет также в Q и Евангелии от Фомы. Возможно, именно поэтому данная тема маргинализирована в «семинаре по Иисусу».

Например, Мф 2–4. Ср. *NTPG* 388сл.

3 Цар 22:17.

Мф 9:36/Мк 6:34; ср. Мф 10:6; 15:24; Мк 14:27; Лк 15:6 и т. д.; также, конечно, Ин 10. Образ овец и пастуха содержит также аллюзию на Иез 34; см. [гл. 11](#).

Иез 10:1–5, 15–22; 11:22–23; ср. Мф 23:38/Лк 13:35.

Иер 7, особенно ст. 11; ср. Мф 21:12–13/Мк 11:15–19/Лк 19:45–48; ср. Ин 2:13–22. Относительно обвинения в «лжепророчестве»: Втор 13:1–3; относительно «суда», включая обвинение, связанное с пророчеством о разрушении Храма: Мф 26:57–68/Мк 14:53–62/Лк 22:54–71; Ин 2:19; Фома 71. См. ниже гл. [9](#) и [12](#). В предании можно найти и другие аллюзии на Иер: ср. Иер 11:16 и Лк 23:31 с учетом контекста Иер 11:18–20.

Мф 12:38–42/Лк 11:29–32. История пророка Ионы, возможно, предоставила модель для одного из аспектов проповеди Иисуса — определения отведенного для покаяния срока в поколение. У нас есть несколько причин так полагать, и мы их рассмотрим далее. Иона проповедовал: «Еще сорок дней, — и Ниневия будет разрушена!». Иисус же, по сути, говорил: «Еще сорок лет, — и Иерусалим будет разрушен!».

Ам 5:18–20. Относительно идеи, что день ГОСПОДЕНЬ будет не таким, как ждут, и вытекающего отсюда предупреждения см. [гл. 8](#) ниже.

Суд над Иерусалимом: Лк 19:41-44; суд над Вавилоном (ср. Ис 13:10): Мк 13:24 сл. См. [гл. 8](#).

Помимо Мф 3:Ы2/Мк 1:2–8/Лк 3:1–20 (относительно этих аллюзий на историю Илии см., например, Webb 1991, 250–254), см. Мф 17:12сл./Мк 9:13.

Лк 7:11–17 очень похоже на 3 Цар 17:17–24; 4 Цар 4:32–37. В Лк 9:51–55 Иаков и Иоанн хотят низвести огонь с неба, как и Илия сделал. Иисус запрещает им это делать, но эпизод показывает наличие определенных ассоциаций. См. также показательную параллель между Мф 8:21сл. и 3 Цар 19:20. Относительно данной темы см. Robinson 1962, 28–52.

Лк 4:25–27. Заслуживает внимание предложение Востока (Bostock 1980): Иисус считал себя новым Елисеем, идущим за Илией — Иоанном. Однако у нас нет данных, что Иисус после начала своего служения считал себя меньше Иоанна Крестителя.

Мф 3:11–12/Лк 3:16–17; ср. Ин 1:21. См. теперь Мф 11:2сл./Лк 7:18сл.; Мф 17:12сл./ Мк 9:13.

Лк 24:19. Ср. Деян 7:22, где сходное выражение отнесено к Моисею.

См. ниже [гл. 9](#).

Мф 14.15–21/Мк 6:35–44/Лк 9:12–17/Ин 6:1–15. Ср. Мф 15:32–39/Мк 8:1–10.

Деян 1:22; 10:37; 13:24сл.; 18:25; 19:1–7.

Сандерс (Sanders 1985, 326) включает это в число «ключевых фактов» об Иисусе. Ср. также Riesner 1984 [1981], гл. 5.

Молитва: Мф 6:9–13/Лк 11:2–4/Дидахе 8:2. Стадо: Лк 12:32.

См. Meyer 1979 и Sanders 1985, *passim*.

См., например, Ис 8:16–18. Ср. Meyer 1979, 210–219.

Относительно этого вопроса см. *NTPG* 422–424.

Theissen 1987; см. также Bailey 1991.

Cp. Downing 1995.

Относительно попыток арестовать Иисуса см., например, Лк 13:31.

Вопреки общему направлению, взятому «семинаром по Иисусу»: см. выше, [гл. 2](#), и Funk 1991, 52; также вопреки, например, Vermes 1993, гл. 5, особенно 130, 137, 146–150. См. также ниже гл. [6–9](#).

Ср. Sanders 1985, 329: «Если для Иисуса Царство было лишь символом (призыва покориться Богу), то придется признать, что он полностью ввел учеников в заблуждение. Ведь они продолжали ожидать приход Царства! Однако точку зрения, что Иисус обманывал их, вселял ложные надежды, — рассказывая притчи, в которых способна разобратся лишь литературная критика XX века, — необходимо отвергнуть».

Buchanan 1984, 208–212.

Последующее обсуждение основывается на *NTPG* 433сл. «Семинар по Иисусу» недавно выпустил крайне интересный и спорный анализ притчей: Funk, Scott & Butts 1988. Его читатели заметят несколько любопытных отличий от нашей точки зрения. Дело в том, что «семинар по Иисусу» использует совершенно иной подход, о котором см. выше [гл. 2](#).

О притчах написано огромное множество работ, включая релевантные места в комментариях, большинстве книг об Иисусе и/или Царстве (ср. выше гл. 1–3) и бесчисленных статьях. На мой взгляд, полезны следующие исследования: Dodd 1961 [1935]; Jeremias 1963a [1947]; Wilder 1971 [1964], особенно гл. 5; 1982; Crossan 1973; 1992; Boucher 1977; Bailey 1983 [1976, 1980]; Drury 1985; Wenham 1989. (С каждым из этих авторов у меня есть те или иные расхождения. С некоторыми из них я не согласен почти во всем.) Среди других недавних ценных работ: Kissinger 1979 (полная история интерпретации, с библиографией); Perkins 1981; Stein 1981; Lambrecht 1983 [1976]; Donahue 1988; Young 1989; Blomberg 1990. Естественно, у нас нет возможности подробно вычерчивать карту этой великой реки предания и описывать существующую на ней навигацию.

Ср. Magonet 1988, 143 обсуждает хасидскую притчу о царе, чей сын сходит с ума, и его приходится спасать мудрецу: «В таких притчах царь — обычно Бог, а сын — еврейский народ, уничтоженный пленом настолько, что он забыл о своем царском достоинстве и богосыновстве. Мудрец — возможно, Мессия...».

См. Frei 1974; Alter 1981; и многие современные труды.

Meyer 1979, 162. Относительно того, как работают притчи, см. также Riches 1988.

См., например, Perrin 1976, 196: «Иисус звал людей распознать, как Бог действует в историчности (historicality) существования слушателя в мире». Здесь содержание Вести Иисуса оказывается экзистенциальным и оторванным от своего исторического и еврейского контекста. Этим Перрин напоминает Бультмана (так Perrin 1976, 199). Сходные мысли мы находим в Breech 1983; Scott 1983. Относительно Брича и Скотта см. Sanders 1985, 7: согласно этим двум авторам, Иисус «предлагал вещи, в его время загадочные, которые, будучи спустя двадцать столетий разгаданными, оказываются поразительными по манере исполнения, но едва ли по содержанию». Сандерс приходит, на мой взгляд, к верному заключению: «Иисус [Брича и Скотта] ... не мог быть важной исторической личностью». См. также Sanders 329.

См. Boucher 1977; Caird 1980, 160–167; Drury 1985; против Julicher 1910 [1899]; Dodd 1961 [1935]; Jeremias 1963a [1947]. Юлихер, Додд и Иеремиас отвергали (а) аллегорию как явление эллинистическое и (б) апокалиптику как ту часть еврейской мысли, которую Иисус не принял. Однако, парадоксальным образом, (а) аллегория и апокалиптика очень тесно взаимосвязаны; (б) Иисус, как мы покажем, использовал аллегорию в еврейских рамках, а апокалиптические темы и язык, чтобы выйти за пределы стереотипных еврейских представлений.

См. *NTPG* 242.

См. *NTPG* 280–299. В апокалиптических текстах визионеры обычно мужчины. Отсюда и местоимение.

Это очень значимый факт. Он, в частности, показывает некорректность бультмановского разделения (Bultmann 1968 [1921], 199; вслед за ним, напр., Wilder 1982, 91) между Мк 4:10–12 и Мк 4:14–20 на том основании, что первый из этих пассажей рассматривает притчи как эзотерические речения, а второй — содержит «интерпретацию».

По мнению Перрина (Perrin 1976), символы Иисуса были не «узкими» (steno-symbols; с одним главным референтом), а «создающими напряженность» (tensive symbols; имеющими много уровней смысла). Однако что мешает символу иметь один главный всеобъемлющий референт и содержать при этом различные аллюзии? В еврейской среде это было даже очень естественно. Похоже, что стройная схема Перрина имела своей целью подчеркнуть символическую природу притчей и при этом не отступить от тогдашней научной ортодоксии, держась подальше от «аллегории». Последующие исследования сделали такие усилия ненужными.

Мф 21:33–46/Мк 12:1–12/Лк 20:9–19/Фома 65. См. ниже [гл. 11](#).

Ср. Bailey 1991, 45, 47сл. То, что верно на уровне любого контроля крестьянской общиной над постоянными рассказами, тем более верно относительно реакции этой общины на версию рассказа, где его обычный смысл не просто меняется, но ниспровергается.

Мф 15:10–20/Мк 7:14–23; ср. Фома 14. Относительно данного символа и его значения см. *NTPG* 227–230, 237–241; также ниже, гл. 9. О пытках над теми, кто отказывался есть нечистую пищу, см., например, 2 Макк 6:18–31; 7:1–42.

См., *NTPG*, гл. 10.

Мк 4:11сл./Мф 13:13/Лк 8:10. См. ниже [главу 6 \(3 \(ii\)\)](#).

Мф 24:15/Мк 13:14. Ср. *NTPG* 390–396, 396403.

Ср. *NTPG* 434: в Евангелии от Фомы из притчей были исключены аллегорические и специфически израильские элементы в целях приспособления к иному, радикально эллинизированному, мировоззрению (*contra* Perrin 1976, 189). Таким образом, автор Евангелия от Фомы сделал для притчей во II веке то, что Юлихер, Додд и Иеремиас сделали в XX веке, причем, возможно, по сходным причинам — чтобы удалить их историческую, глубоко еврейскую, специфику. Позиция Юлихера (очень влиятельная в XX веке) парадоксальна вот чем: он думал, что притчи содержат вечные истины, которые ранняя Церковь адресовала конкретной культурной обстановке (отличной от обстановки при жизни Иисуса), осуществив различные интерполяции и «интерпретации». Между тем дело, видимо, обстояло противоположным образом. Первоначально притчи были очень «ситуативны», обусловлены совершенно конкретной ситуацией. Ранняя Церковь, чтобы «перевести» их для других ситуаций, сделала их более «вечными». Юлихер и многие другие авторы считают специфический и ситуативный материал неуниверсализируемым, а потому бесполезным. При этом они желают следовать не ранней Церкви, а Иисусу. Неудивительно, что они переворачивают все с ног на голову, приписывая «применимые» и обобщенные версии Иисусу, а «ситуативный» (и бесполезный?) материал — ранней Церкви. Вопрос о том, как «использовать» крайне обусловленную контекстом деятельность Иисуса в иных контекстах и культурах, необходимо (как понимал Додд, Dodd 1961 [1935], гл. 7) рассматривать в целом, а не разорванным по частям (по отдельным притчам).

Ср. Crossan 1992, 152: «Участь притчи — быть интерпретируемой, причем интерпретируемой совершенно по-разному. Когда многообразие исчезает, притча умирает, и ее рассказчик замолкает». (Ср. также Wilder 1982, 99сл.) Я не хочу отрицать поливалентность рассказов, однако вынужден настаивать: в серьезной историографии радикальный постмодернистский плюрализм не полезен.

Самые яркие примеры притчей как апокалиптической аллегории — притчи о пшенице и плевелах, о растущем семени, об овцах и козлах. Самый яркий фон — притча Нафана (2 Цар 12:1–15); см. также Иез 17:1–24; Дан 7:1–27; Зах 14 и другие тексты, рассматриваемые, например, в Drury 1985, гл. 1.

Есть исключение, которое только подтверждает правило. Когда Иисус рассказал притчу о злых виноградарях, пришло время отбросить прежнюю скрытность и заставить всех раскрыть свои карты. В историческом плане эта притча соотносится с акцией в Храме, т. е. моментом, когда Иисус наконец повел себя таким образом, который власти не могли проигнорировать. См. ниже [гл. 11](#).

Для начала ср. Crossan 1973; *NTPG*, гл. 3.

См., например, Иосиф Флавий, *Иуд. войн.* 6.300–309.

Sanders 1985, особенно 115–117. Сандерс использует несколько тяжеловесную форму «критерия, основанного на различии»: предупреждения о близком Суде и призывы к национальному покаянию либо сообразуют Весть с проповедью Крестителя, либо подозрительно напоминают деятельность ранних христиан. Я думаю, это один из тех случаев, когда данному критерию следует предпочесть критерий, основанный на уместном сходстве. Предупреждения Иисуса не идентичны ни предупреждениям Иоанна, ни предупреждениям ранних христиан.

Borg 1984, 201–227, 265–276. Я полагаю, что Борг находится на правильном пути, хотя не во всем с ним согласен.

Ср. Мф 18:8–9. Геенна была иерусалимской мусорной свалкой, где горели огни. С ней стали сравнивать место огненного посмертного суда. Ср. Bailey 1986; Milikowsky 1988; Watson 1992.

Ср. Фома 57.

Ср. Фома 8.

Ср. Мк 13:33–37.

Ср. Мф 16:4.

Ср. Мф 20:28 в пространном варианте (D).

Ср. Ис 31:5.

Ср. 3 Цар 9:7сл.; Иер 12:7; 22:5; Иез 10:18сл.; 11:22сл.; Тов 14:4.

Ср. Евангелие назореев 18.

Cp. Knowles 1993.

Ср. *NTPG* гл. 10, следуя работам Коллинза (и других авторов) об апокалиптической литературе и работам Кейрда и Борга о евангельских речениях.

ИИ 8:48.

Ср. предсказания Иосифа Флавия (Иосиф Флавий, *Иуд. войн.* 5.399-419).

Иер 7:1–34. Относительно попытки уповать на Храм даже в конце осады 70 года н. э. см. Иосиф Флавий, *Иуд. войн.* 6.285. После гибели Храма его доблестные защитники просили разрешения покинуть город: Иосиф Флавий, *Иуд. войн.* 6. 351.

3 Цар 22. Относительно этой критики см., например. Мф 12:31–50; Мф 23 и т.д. (с параллелями). См. также Borg 1984, особенно гл. 8 и приложение (265–276). См. ниже гл. 8.

Лк 23:31. См. ниже [главу 12 \(5 \(ii\)\)](#).

См. Мк 12:6пар.; Мф 23:34–39/Лк 11:49–52; 13:34–35.

Относительно всей данной темы см. особенно Aune 1980; Brown 1984; Kee 1983, 1986; Remus 1992 (с полной библиографией, 869).

См. Vermes 1973, гл. 3; Meyer 1979, 153–158 (особенно 158); Goppelt 1981 [1975], 138–157; Harvey 1982, гл. 5; Sanders 1985, гл. 5; Borg 1987a, гл. 4; Crossan 1991a, гл. 13, особенно 310сл. Наивно полагать, будто галилейские крестьяне I века были готовы верить в «чудеса», ибо не знали законы природы или того факта, что пространственно–временная вселенная — замкнутый континуум. См. особенно Harvey 1982, 101сл. со ссылками. Как часто замечали, Иосиф беспокоился по поводу неожиданной беременности Марии не потому, что не знал, откуда берутся дети, а именно потому, что он это знал.

Мф 12:24–32/Мк 3:20–30/Лк 11:14–23; ср. Фома 35. См. ниже [гл. 9](#).

См. Meyer 1979, 99–104; Brown 1984.

В науке было много гипотез о собраниях рассказов о чудесах — более ранних, чем канонические Евангелия. Наиболее известна гипотеза об «источнике знаков»: см. Fortna 1970, 1988, 1992 и обсуждения в комментариях на Ин. Относительно возможности домарковских «собраний чудес» (miracle catenae) см. Achtemeier 1970.

Ср. также Фома 35, 44. Эта теория напоминает выкладки Реймаруса: Евангелия были «очищены» от «революционных» учений — за исключением ляпов вроде двух мечей в Лк 22:38.

Harvey 1982, 113.

MacMullen 1981, 95–97; Sanders 1985, 167сл. (следуя Макмаллену); Кее 1986, особенно 1–8, 126–131; Crossan 1991a, 304–320; Remus 1992, 858сл.

Так Smith 1978. Относительно этого см. Kee 1986, 115–117; ср. Meyer 1979, 158.

См. MacMullen 1981, обсуждаемое в Sanders 1985, 168сл.

Crossan 1991a, 305; ср. Grant 1966 [1959], 93: «В полемическом языке твоя магия — мое чудо, и наоборот» (цит. в Remus 1992, 859); Remus 1983, 182сл.

Crossan 1991a, 305, 309.

Мф 12:24–32/Мк 3:20–30/Лк 11:14–23; ср. Фома 35.

Мк 11:27–33/Мф 21:23–27/Лк 20:1–8.

Ср. Hull 1974, с обсуждением в Kee 1986, 117сл.

См., например, Мк 8:23.

Ср. Harvey 1982, гл. 5.

Meyer 1979, 157сл.

1QSa 2:3–11 (Vermes 1995 [1962], 121). Этот материал выглядит расширением и разработкой Втор 23:1–6.

Относительно ритуальной чистоты и связанных с ней вопросов см. чуткое обсуждение в G. Wenham 1982.

Мф 9:27–31; Мф 12:22; Мк 8:22; Мф 20:29–34/Мк 10:46–52/Лк 18:35–43; Мф 21:14.

Мф 9:32–33; Мф 12:22/Лк 11:14; Мк 7:32.

Мф 8:1–4/Мк 1:40–45/Лк 5:12–16/Р. *Eger. [Папирус Эджертонa]* 2:1–4; Лк 17:11–14.

Мф 9:20–22/Мк 5:24–34/Лк 8:42–48.

Лк 13:10.

Мф 9:18–19, 23–26/Мк 5:21–24, 35–43/Лк 8:40–42, 49–56; Лк 7:11–17.

Мф 8:5–13/Лк 7:1–10; Мф 15:21–28/Мк 7:24–30; возможно, также насыщение 4000 человек в Мф 15:32–38/Мк 8:1–10/Лк 9:12–17.

Лк 17:11–19.

См. Malina & Neyrey 1988, 145–147.

См., например, Пс 21.

Мф 8:17; Мф 11:2–6/Лк 7:18–23 (ср. Ис 35:5–6); ср. Мф 15:29–31; Мк 7:37; Лк 4:18–19 (ср. Ис 61:1).

Мф 9:1–8/Мк 2:М2/Лк 5:17–26 (ср. Иер 31:34); см. ниже [главу 7 \(3 \(ii\)\)](#).

Насыщения: Мф 14:15–21/Мк 6:35–44/Лк 9:12–17/Ин 6:1-15; Мф15:32–39/Мк 8:1–10 (ср. Исх 16; Числ 11; 4 Цар 4:42–44).

Буря: Мф 8:23–27/Мк 4:35–41/Лк 8:22–25 (ср. Исх 14:21–22; Ис 43:16; 51:9–11; Пс 64:5–8; 76:16–20; 106:23–32).

Ср. историю о рыбе с монетой (Мф 17:24). Иисус был, мягко говоря, из тех людей, о которых очень резонно спросить, платили ли они храмовую подать. Судя по его загадочному ответу Петру, он не считал ни себя, ни своих последователей обязанными это делать, но не хотел форсировать конфликт из-за такого относительно мелкого вопроса. Де-юре он был к данной обязанности равнодушен, де-факто он пока избегал правонарушения. Таким образом, Иисус считал свое движение началом нового Израиля, а храмовую систему - (имплицитно) сходящей на нет. Ср. Horbury 1984b.

Мф 15:31.

См. ниже [главу 10 \(6\)](#), относительно Мф 12:28/Лк 11:20.

См. *NTPG* 259–268.

Лк 5:4–11; ср. Ин 21:1–14.

См. ниже [главу 14](#).

Относительно одного из недавних обсуждений см., например, Wenham & Blomberg 1986.

См. ниже [гл. 7](#). Ср. Мф 8:10/Лк 7:9; Мф 9:2/Мк 2:5/Лк 5:20; Мф 9:22/Мк 5:34/Лк 8:48; Мф 9:28; Мк 10:52/Лк 18:42; Мф 13:58/Мк 6:6; ср. Лк 4:23; Мф 17:17, 19–20/Мк 9:19/Лк 9:41; Лк 17:19/Мф 21:21–22/Мк 11:23–24; ср. Лк 17:5–6.

Власть: Мф 13:54/Мк 1:27/Лк 4:36; Мф 8:5–13/Лк 7:1–10.

Личность Иисуса: Мф 8:23/Мк 4:41/Лк 8:25.

Иисус как пророк. Лк 7:16; Мф 14:2/Мк 6:14–16/Лк 9:7–9; ср. Ин 6:1–15.

Иисус как Мессия. Мф 9:27; ср. Мф 11:2–6/Лк 7:18–23; Мф 12:22–23; Мф 20:30–31/Мк 10:47–48/Лк 18:38–39.

См. ниже [главу 9](#) и упомянутые там ссылки.

Мк 1:23–27/Лк 4:33–35; Мф 4:24/Мк 1:39; Мф 8:28–33/Мк 5:1–14/Лк 8:26–34; Мф 9:32–34; Лк 8:1–3; Лк 11:14–15; Мф 12:22–32/Мк 3:20–30/Лк 11:14–23; ср. Мф 10:25; Мф 15:21–28/Мк 7:24–30; Мф 17:14–18/Мк 9:14–27/Лк 9:37–43; Лк 13:10–17 (ср. ст. 16).

Мф 12:28/Лк 11:20. Ср. ниже [главу 10 \(6\)](#).

См. обсуждение в Theissen 1991a, 109–111 (со ссылками на более ранние труды); Wink 1986, 43–50; Myers 1990 [1988], 190–194. Параллельные места — Мф 8:28–34/Лк 8:26–39.

См. ниже [главу 10](#).

Contra Cadbury 1962 [1937]: ср. правильная критика в Sanders 1985, 19–22.

Мф 11:9/Лк 7:26.

Многое, конечно, зависит от того, что мы называем «смыслом» (meaning). Если «смысл» — это просто «значение» (denotation), то «собирается дождь» означает «скоро с неба будет падать вода». Однако, как уже было сказано в *NTPG* 115–117, я, подобно многим другим людям, включаю сюда смысловые ассоциации.

3 Цар 18:4146.

Ср. *NTPG* 115–117. См. также замечательное изложение этой мысли в Maitland 1995, 141 сл.

Иосиф Флавий, *Иуд. войн.* 6.312–315.

1QpHab 5:34 (Vermes 1995 [1962], 342).

Иосиф Флавий, *Иуд. древн.* 20.169–171.

См. справедливые замечания в Meyer 1992a, например, 15–17.

Ср. Sanders 1993, 239, 248. «Третий поиск» все более и более отходит от старого либерального представления, что Иисус в своей проповеди не указывал на значимость своей собственной личности.

Например, Книги Маккавейские, Сусанна, Товит. Обратим внимание и на имплицитные рассказы в кумранских текстах. (Выше мы цитировали отрывок из 1QpHab, где о многом говорится эксплицитно.) Ср. гл. *NTPG* 8.

См. *NTPG*, части III и IV, особенно 280–307, 369сл., 456464. Относительно современных исследований темы «Иисус и Царство Божье» см. также выше главы [1–3](#).

Думаю, что одна из причин такого заблуждения — стратегия, взятая евангелистом Матфеем. Он часто говорит «Царство Небесное» вместо «Царство Божье». Это сыграло на руки тем, кто подходит к Евангелиям с убеждением, что они рассказывают просто о посмертном блаженстве.

См. *NTPG*, гл. 10. Я собираюсь добавить к описанной картине еще несколько деталей. См. также [главу 13](#) ниже.

Некоторые релевантные тексты (напр., Пс 144:10–13; Ис 33:22; 52:7 и т. д.) приведены и рассмотрены в *NTPG* 302–307; см. также *NTPG* 270–272. Можно добавить и другие важные указания, например: «И ГОСПОДЬ будет Царем над всею землею; в тот день будет ГОСПОДЬ един, и имя Его едино» (Зах 14:9); «Благословен Бог, вечно живущий, ибо Царство Его длится во все века... Да благословляет душа моя Бога, Царя великого! Ибо Иерусалим отстроен будет как дом Его на все века» (Тов 13:1, 15; в контексте эксплицитного рассказа, изложенного в Тов 13:1–14:7). См. далее Числ 23:21; Пс 5:2–3; 21:28; 23:7–10; 46:3, 7–8; Ис 41:21; 43:15; 44:6; Иер 8:19; 10:7, 10–16; 46:18; 48:15; 51:57; Дан 2:27, 44сл.; 4:3, 32–34; 5:21; 6:26сл.; 7:14, 18, 27; Мих 2:12–13; 4:6–7; Соф 3:15; Зах 14:16–21; Мал 1:14. Та же общая тема появляется, например, в 1 Ен 84:2; 103:1 и т.д.

Ср. *NTPG*, часть III, особенно 170–181, 302–307.

См., например, Chilton 1982, 20, относительно критики таргумом Исаяи (28:1, 10–13) языческих обычаев в Храме.

Сандерс (Sanders 1992b, гл. 9) попытался показать, что проблема налогов стояла менее остро, чем порой думают. Он правильно говорит (168сл.), что революционный климат среди евреев создали не налоги, а «еврейская комбинация богословия и патриотизма». Однако это не означает, что налоговое бремя не было тяжелым (ср. Тацит, *Анналы*, 2.42). См., например, Millar 1993, 48; Edwards 1992; Safrai 1992; 1994, 340–352.

Относительно символических деяний израильтян см. *NTPG* 224–241. Относительно того, как во времена Иисуса не давали Рассказу забыться, см., например, Farmer 1956.

Относительно всей данной темы см. также *NTPG* 224–226 и приведенную там библиографию.

Скиния: Исх 29:43; 40:34; Лев 9:4, 6, 23; Числ 14:10; 16:19; 20:6. Храм: 3 Цар 8:10–13; 2 Пар 5:13–6:2; 7:1–3. Ср. Ис 6:4; Откр 15:8 (аллюзия на тему облака/дыма в Исх 40:34 и др.). Ученые обычно считают, что рассказы о скинии в пустыне по крайней мере отчасти представляют собой проекцию поздней храмовой идеологии в прошлое.

См., например, Пс 3:5; 5:8; 9:12; 13:7; 14:1; 19:3; 23:3, 7–10; 25:8; 26:4–6; 41:5; 42:34; 45:4–7; 46:9; 47:1–15; 49:1–3; 52:7; 64:1–4; 67:6, 17, 25, 36; 73:2; 75:3; 77:54, 68–69; 83:1–13; 86:2; 92:5; 98:2; 109:2; 117:19–29; 121:1–9; 124:1сл.; 127:5; 131:1–18; 133:1–3; 134:21.

2 Цар 6–7; 1 Пар 21–22, 28–29; ср., например, Пс 131.

См. особенно Meyer 1992a, гл. 11 с массой ссылок на основную и второстепенную литературу. См. также ниже [гл. 11](#).

Ср. Barker 1991, *passim*; Meyers 1992, 359сл. Отметим, что в Пс 19 ГОСПОДЬ посылает помощь с Сиона (ст. 3) и с небес (ст. 7). Ср. Пс 92:1–5.

Иез 10:1–22; 11:22сл.

См., например, Пс 88:39–52.

См., например, Пс 136:4–6; ср. Пс 79:15–20.

См. также ниже [главу 13](#).

См. *NTPG*, гл. 8.

См. *NTPG*, гл. 7. Это означает, что галахические или какие-нибудь другие эмфазы некоторых иудейских течений были не *альтернативой* апокалиптической и революционной эсхатологии, а одним из способов ее проявления.

См. *NTPG* 307–320; см. ниже [главу 11](#). С момента выхода *NTPG* в свет появился ряд новых исследований по данному вопросу. Почетное место среди них занимает Charles–worth 1992с; ср. также Collins 1995.

См. *NTPG*, гл. 10.

См. Caird 1980, гл. 14; Caird & Hurst 1994, 243–267. О глубине и продуманности анализа, проведенного Кейрдом, ни за что не догадаться по работам некоторых его критиков: см. ниже.

См. Кроссан, частное письмо от 18 сентября 1995 года.

Этот анализ во многом параллелен тому, что предложен в Caird 1980, гл. 14. Я не делаю попытки четко разграничить его и мои построения.

Ч. Додд во многих своих работах отстаивал иную версию № 3. Он сохранял израильский контекст, однако в его концепции будущее настолько полностью пришло в настоящее, что предполагается гораздо более радикальное его переосмысление, чем в моей концепции. Ср. Caird 1980, 252–254.

Таким образом, она сохраняет сильные стороны, например, Meyer 1992, гл. 3; Allison 1994.

Caird & Hurst 1994, 249, со ссылкой на Ис 11:1–9.

Эллисон (Allison 1985, 84–90) делает попытку критиковать Кейрда, но не понимает, что тот хочет сказать. Его основные критические замечания (88сл.) остаются лишь повторением его собственной точки зрения. Кейрд затратил массу времени, демонстрируя: когда мы называем что-либо метафорическим, мы не говорим, что оно «только» метафорическое. Для Кейрда (в отличие от некоторых его последователей) прочтение описаний «конца мира» как метафор *не* означало, что не произойдет ничего кульминационного. Кейрд лишь был против грубого буквализма в толковании таких описаний, необходимость чего признает и сам Эллисон (Allison 1985, 84–90; 1994, 651, прим. 2). Я абсолютно согласен с Эллисоном (и Швейцером), что «воображение Иисуса жило в мире, родственном миру старых еврейских апокалипсисов».

См. опять Meyer 1992a, 17.

См., например, «мини-эссэ» под названием «Суверенное владычество Бога: настоящее или будущее?» в Funk & Hoover 1993, 136сл. (относительно этой книги в целом см. выше [главу 2](#) и Wright 1995a). См. также Funk 1991, 52; Miller 1992, 428сл. (также опубликовано в Funk & Hoover 1993, 76сл.); Vaage 1994, гл. 3. Кестер (Koester 1992, 6) говорит о «новом консенсусе» в исследованиях Иисуса, согласно которому, «эсхатологический характер проповеди Иисуса о Царстве» исключается (видимо, под словом «эсхатологический» он имеет в виду вышеназванные смыслы №№ 1–2, а не кроссановский № 5). Однако это совершенно абсурдное описание современного состояния науки.

Funk & Hoover 1993, 137: эта имплицитная, но видная невооруженным глазом субъективная оценка означала, что «"семинар по Иисусу" маркировал розовым цветом все речения и притчи, где Царство изображается как уже присутствующее, и черным цветом — остальные речения, где Царство изображается как будущая реальность». См. также Mack 1987; 1988, 69–74; Crossan 1991a, гл. 12. Даунинг (Downing 1987a, 113–115) идет еще дальше: Иисус лишь изредка говорил о Царстве, а если и говорил, то в смысле недалеком от, например, использованного Эпиктетом (Эпиктет 3.22.63, 72). В Downing 1992 тема «Царства» практически проигнорирована.

См. *NTPG*, гл. 10, резюмированное в предыдущем разделе настоящей главы.

См. Филон, *Spec. Leg.* 1.207; 4.135–136; *Op. Mund.* 148; *Somn.* 2.243–244; *Abr.* 261; *Quod Omn.* 125–126; ср. Crossan 1991a, 287–291; Mack 1988, 72–74, с предполагаемыми параллелями из текстов вне иудейской и христианской традиций. Относительно Прем 6:3–4, 17–20; 10:10 см. ниже.

Так Кроссан понимает Евангелие от Фомы: реакция против более ранней апокалиптики, приводящая к переоткрытию того, о чем говорил Иисус. Моя аргументация здесь по форме напоминает аргументацию в Downing 1992, 151, 161сл., но противоположна ей по содержанию.

См. *NTPG* 329сл. относительно воскресения. Релевантный пассаж в Прем (3:7сл.) очень близок к глубоко еврейскому и глубоко «апокалиптическому» тексту 4Q246 2:1–8 (GM 138).

Crossan 1991a, 290.

Duling 1992, 55: Прем комбинирует оба вида материалов. В сущности, эта книга принадлежит к одному из центральных в иудаизме способов понимания мира и истории, где то, что *м ы* называем «апокалиптикой», и то, что *м ы* называем «Премудростью», без труда сочетаются в рамках единого мировоззрения. Ср. Wright 1996a.

Прем 5:17–6:2. Относительно последних строк ср. Пс 2:10–12.

Прем 6:3–4.

Прем 6:5.

Прем 6:17–20; 10:10.

Contra Duling 1992, 55.

Относительно Филона см. выше [примечание 43](#). Секст, 41–44, 307–311 (ср. Crossan 1991a, 290сл.; Mack 1987).

Относительно Секста и проблематичного происхождения данного произведения см. Chadwick 1959. Относительно коптских рукописей части текста (негностических, хотя их нашли в Наг–Хаммади) см. Wisse 1992.

Маск 1988, 72. См. выше [главу 2](#).

Schweitzer 1968b [1930], 140.

См. предварительное обсуждение в *NTPG* (часть IV, особенно главы 12 и 15).

См. ниже [Приложение](#).

О «Пути» как обозначении христианского движения: Деян 9:2; 16:17; 19:9, 23; 22:4, 22. Примеры «Царства» в аналогичном смысле, где резюмирующий смысл очевиден: Деян 28:31; Рим 14:17.

См., например, 1 Кор 6:9сл.; Гал 5:21; Еф 5:5; 2 Клим 9:6; Игнатий Антиохийский, *Послание к Филадельфийцам* 3:3; Поликарп, *Послание к Филиппийцам* 5:3; Послание Варнавы 4:13; Пастырь Ерма, *Подобия* 9.15.3, 9.29.2.

См., например, Деян 14:22; 1 Кор 15:23–28; Кол 1:13; 1 Фес 2:12; 2 Фес 1:5; 2 Тим 4:18; Иак 2:5; Откр 1:6, 9; 12:10; 17:14; 1 Клим 50:3.

См., например, Деян 1:6; Рим 5:17, 21; 1 Кор 4:8сл.; Евр 12:28; Откр 5:10; 20:4, 6; 22:5 и, возможно, Фома 2:3сл.

См., например, 1 Кор 15:23–28 (относительно данного пассажа см. ниже); 2 Петр 1:11; 1 Клим 42:3. Как известно, Евангелие от Фомы в целом представляет собой исключение: см. ниже.

Ср. Откр 11:15; 12:10. См. также 2 Тим 4:1.

Деян 28:23, 31.

См., например, Кол 1:13; 2 Петр 1:11; 1 Клим 50:3; ср. Ин 18:36сл.

Аллюзия на Пс 109:1 (пассаж о власти, которую Бог дал царю).

Аллюзия на Пс 8:7 (пассаж о власти, которую Бог дал человеку над тварью).

1 Кор 15:20-28. Относительно 1 Кор 15 в целом см. Wright 1991, гл. 3.

Данное терминологическое различие сохраняется не во всех раннехристианских текстах. Отметим, например, такие отрывки: 2 Петр 1:11 (будущее «Царство Мессии»; возможно, аналогично 1 Клим 50:3); Мф 12:28/Л к 11:20 (нынешнее «Царство Божье»). Обсуждение этого вопроса в Schweitzer 1968b [1930], гл. 5 до сих пор представляет интерес.

Помимо 1 Кор 15:12-19 см. 2 Тим 2:17сл. Как известно, 1 Кор 15:12-19 можно интерпретировать иначе: оппоненты Павла вообще отрицали «воскресение».

Сир 50:1-21. См. NTPG 217.

Кол 1:13.

Откр 1:6; 5:10; ср. Рим 5:17.

Евангелие от Фомы представляет собой одно из исключений. Как я уже говорил выше, оно далеко отходит от господствующей в раннем христианстве тенденции. 2 Клим 12:1-7 - видимо, попытка ортодоксального истолкования изречения, которое мы находим также в: Фома 22:1-7 (ср. Фома 106:1); Климент Александрийский, Строматы 3:13. Климент Александрийский здесь цитирует отрывок из Евангелия египтян, относительно которого см. NTA 1.168 (а не 2.168, как дает Crossan 1991a, 295). См. также Ипполит Наер. 5.2сл. Относительно «Царства» в Евангелии от Фомы см. Davies 1983; King 1987; Duling 1992, 61сл.

Относительно этой темы в Рим 8 см. Keesmaas 1994, гл. 2-4.

Относительно краткого обзора см. NTPG, гл. 12.

Ин 18:36сл. Эти слова не следует понимать в дуалистическом или «гностическом» смысле; см., например, Schnackenburg 1990 [1975], 249.

Рим 14:17.

Деян 1:6–8. Относительно данного отрывка см. *NTPG* 374сл.

Откр 22:5; 21:22. Ср. Гал 4:25сл.

См. *NTPG*140–143. «Акты» таковы: сотворение, грехопадение, Израиль, Иисус, Церковь.

Они верили, что живут в последний Акт драмы и потому иногда говорили, что живут в «последние дни» (например, Деян 2:17; 1 Тим 4:1; 2 Тим 3:1; Иак 5:3; 2 Петр 3:3; Иуд 18). Однако отметим: они считали, что живут в *первые* дни этого нового Акта.

Хороший пример — переосмысление понятия «Царство» в Евангелии от Фомы: напр., 3 (ср. Р. Оху. [Оксиринхский папирус] 654.3); 22; 113; 114. Эти пассажи следует рассматривать как поздние попытки переработать *христианское* (а не еврейское!) понимание «Царства». Например, Фома 113 выглядит явным переосмыслением Лк 17:20сл.

Schweitzer 1925 [1901]; 1954 [1906]; 1968a [1967]; Bukmann 1957; 1958a [1926]; Dodd 1961 [1935]; 1971; Jeremias 1963a [1947]; 1971; Ladd 1966; 1974a; 1974b. См. также, например, Cranfield 1972 [1959]; Allison 1985; Beasley–Murray 1986; Meyer 1992a. До сих пор имеет большую ценность старая работа Dalman 1903.

Из последних трудов см., например, Perrin 1963; 1976; Chilton 1984b, 1–26; Beasly–Murray 1986; Willis 1987; Duling 1992, а также различных авторов, о которых шла речь в главе 3. В этих работах можно найти подробную библиографию.

См. выше [главу 3](#).

В эту же категорию можно определить Бультмана. По его мнению, Иисус пользовался образами конца мира для обозначения призыва к срочному экзистенциальному Решению. Богословские построения Бультмана и Додда по своей *форме* очень непохожи. Они также часто по-разному решают экзегетические и исторические проблемы. Однако нужно констатировать сходство богословского *содержания* этих построений (ср. Caird 1980, 252–255).

Из последних примеров — Вермеш (Vermees 1993, 180), следующий старой немецкой традиции.

См. Caird 1980, 111.

См. ниже [главу 10](#).

См. *NTPG* 161 и выше главу 6 [2 (i) а] относительно ощущения богооставленности после разрушения Храма.

См. выше [главу 6 \(1\)](#) и ниже [главу 11](#).

Примеров очень много. Один из последних — Wilson 1992.

Относительно современных самарян см. R. T. Anderson 1992. Статья Андерсона снабжена библиографией.

Занятно, что фундаменталисты понимают метафору в Мк 18:26, 30 («грядущий Сын Человеческий») буквально, а буквальное выражение («не прейдет род сей») - метафорически. См. точки зрения, обсуждаемые, например, в Gundry 1993, 466-470, 783–792. Относительно морализма Додда см., например, Dodd 1961 [1935], 82сл.

Ср. Meyer 1992а, гл. 1.

Так можно отместить следующее возражение: Иосиф Флавий не использует фразу «Царство Божье», а потому его тексты нельзя цитировать для иллюстрации ее смысла (ср. Duling 1992, 63).

См. ниже.

См., например, Мф 11:12/Лк 16:16; Мф 16:28/Мк 9:1/Лк 9:27; Мф 12:28/Лк 11:20; Лк 19:11. Конкретные примеры: в Мк 1:15 («приблизилось Царство Божье») можно бесконечно спорить о точном значении слова *engiken* («приблизилось»); в Лк 17:21 («Царство Божье *entos hymon*») можно переводить *entos hymon* как «внутри вас», или «среди вас», или «близко к вам». Точный смысл этих пассажей можно выяснить, лишь разработав глобальную модель интерпретации. См. ниже [главу 10](#).

См., например, Mack 1988, 72: «Поскольку характер речей Иисуса был преимущественно афористическим, он *должен был* использовать это понятие сообразно этому стилю» (курсив мой. — *T. P.*); Funk, Scott & Butts 1988, 43: модификации Матфеем притчи о пире «чужды Иисусу» (также Funk & Hoover 1993, 235).

См. выше [главу 4 \[2 \(i\)\]](#).

Мф 4:17/Мк 1:15.

Ср. особенно *NTPG*, гл. 13, где вопрос рассматривается более детально.

Единственное возможное исключение — Иоанн Креститель (Мф 3:2; ср. Мф 11:11–12/ Лк 16:16; относительно данных отрывков см. ниже). Однако в любом случае Иоанн Креститель — исключение, подтверждающее правило. Хотя другие пророческие и революционные движения возвещали наступление Царства, у нас нет причин полагать, что они предлагали комбинированную идею того же плана, что и Иисус. В частности, нет свидетельств, что, возвещая Царство, они одновременно звали израильтян *покаяться*.

Мф 4:23; 9:35.

Лк 4:43; 8:1.

Мф 10:7/Лк 9:2/Лк 10:9, 11.

Лк 9:60.

Под «вечными» истинами я в данном случае имею в виду не только высокие философские абстракции. Сюда же попадают учения типа «Бог есть любовь» или «Брокированные империи суть зло», т. е. учения, которые могли привести к политической и/или революционной деятельности и даже предлагали для нее определенное богословское обоснование, но которые не указывали на то, что израильская история подходит к кульминации.

Ин 3:22–26; 4:1сл.; Мф 4:12, 17/Мк 1:14. См. особенно Cleary 1988; Murphy–O'Connor 1990, 371сл.; Meyer 1992a, 30–33.

См. Shaffer 1985 [1980], 27 и т.д. См. ниже [главу 13](#).

Лк 11:20/Мф 12:28. См. выше главу [5 \[4 \(iv\) 6\]](#).

Относительно притчей см. *NTPG* 433сл., а также выше [главу 5 \[4 \(iii\) 6\]](#).

Мф 11:15 (после объявления Иоанна Илией); Мф 13:9/Мк 4:9/Лк 8:8 (после притчи о сеятеле); Мф 13:43 (после разъяснения о «плевелах»); Мк 4:23 (тайное станет явным); 7:16 (человека оскверняет то, что исходит из сердца; некоторые важные рукописи опускают данный стих); Лк 14:35 (бесполезную соль выбрасывают). Параллель к этому мотиву секретности можно усмотреть в редакторских ремарках евангелистов в Мф 24:15/Мк 13:14 («читающий да разумеет»): т. е. не время говорить о подобных вещах открыто. Ср. *NTPG* 390–396. См. также Откр 13:9, 18; Фома 8:2 (сеть); 21:5 (зреющий плод); 24:2 (свет и тьма); 63:2 (глупый богач); 65:2 (злые виноградари); 96:2 (закваска).

Относительно апокалиптического фона притчей в Мк 4 см. особенно 4 Езд 4:26–32; 8:41–45; 9:26–37. Они обсуждаются, например, в Boucher 1977, 45–53; Drury 1985, 26сл., 53. Ср. *NTPG* 433сл.

Мф 13:1–23/Мк 4:1–20/Лк 8:4–15/Фома 9; ср. Апокриф Иакова 6:11; 8:1сл.; 1 Клим 24:5; Юстин, *Диалог с Трифоном иудеем* 125.1–2. В Евангелии детства (12:1–2) притча о сеятеле превращается в чудо, совершенное мальчиком–Иисусом. Относительно этой притчи см. комментарии, книги о притчах, перечисленные выше в [главе 5 \(прим. 118\)](#), а также Garnet 1983; Chilton 1984a, 90–98; Marcus 1986. См. также библиографии в Guelich 1989, 186сл.; 198сл.; 215сл.; Davies & Allison 1988–1991, 2. 403–406.

См.: Boucher 1977, 47; Hooker 1991, 124; за многими современными представлениями на этот счет стоит Bultmann 1968 [1921], 199сл.: «первоначальный смысл многих сравнений утрачен» (в пример приводится притча о сеятеле).

В литературе встречаются разные названия этой притчи. Евангелист Матфей называет ее именно «притчей о сеятеле» (Мф 13:18). Garnet (1983, 41) предлагает такой вариант: «притча о судьбе семени» (parable of the fortunes of the seed). В *Synopsis'е* Aland'a (174, para., 122) латинский и английский заголовки говорят о «сеятеле» (sower), а немецкий — о «почве».

См. *NTPG* 393сл., 433.

Дан 2:17–23: в ст. 18–19 ключевое слово — *gaḡ*, переведенное в LXX как *mysterion*.

См. Snodgrass 1988, 113–118; также недавно Gundry 1993, 689–691, цитируя, например, Исх 28:9сл.; Ис 54:11–13. Раввинистические тексты, отождествляющие отвергнутый камень из Пс 117:22сл. с Авраамом, Давидом и Мессией, собраны в SB 1.875сл. См. также ниже [главу 11 \[3 \(iii\) г\]](#).

См. *NTPG* 313–317, а также ниже [главу 11 \[3 \(iii\) г\]](#).

См. ниже [главу 11 \[3 \(iii\) г\]](#).

См. Мк 12:2/Мф 21:34/Лк 20:10; Мф 21:41.

Некоторые ученые считают упоминание о «многих других», посланных после этого (Мк 12:5/Мф 21:36, пропуск в Лк и Фоме), интерполяцией, нарушающей четкую структуру рассказа (ср. Gundry 1993, 685сл.). Однако руководящую роль в данной притче играют не столько формальные законы композиции, сколько таинственные аллюзии на израильскую историю, где множество пророков было послано и отвергнуто (Иер 7:25; 25:3 и т.д.). Гораздо вероятнее, что не Марк и Матфей неаккуратно расширили притчу, а Лука и Фома ее пригладили и сократили.

См. ниже [главу 11 \[3 \(iii\) г\]](#).

Это словоупотребление восходит, по крайней мере, к Ис 6:13 («святое семя — корень ее») - отрывку, относящемуся к древу Израилеву, подрубленному в плену. Как известно, фоном служит обетование Аврааму и «семени» его (Быт 12:7; 13:15 и т.д.), отраженном, например, в Тов 4:12. Относительно возвращения из плена как «сеянии» и/или возвратившихся как «семени» см.: Езд 9:2 (ср. 1 Езд 8:70, 88); Пс 125:6; Ис 1:9 (ср. цитату в Рим 9:29!); 31:9 (LXX); 37:31сл. («И уцелевший в доме Иудином остаток пустит опять корень внизу и принесет плод [LXX *sperma*, «семя»] вверху, ибо из Иерусалима произойдет остаток, и спасенное — от горы Сиона»); 43:5 («От востока приведу семя твое, и от запада соберу тебя»); 44:3; 45:26; 53:10; 54:3; 60:21; 61:9; 65:23; 66:22; Иер 24:6; 31:27; 32:41; 46:27 («Я спасу тебя из далекой страны и семя твое из земли плена их; и возвратится Иаков, и будет жить спокойно и мирно, и никто не будет устрашать его»); Иез 17:22сл.; 36:8–12 (контекст!); Ос 2:23; Ам 9:15; Зах 10:8сл.; Мал 2:15. В постбиблейском материале см. Юб 1:15–18; 21:24; Пс Сол 14:2сл.; 1 Ен 62:8; 4 Езд 8:41 (сравнение, очень напоминающее притчу о сеятеле); 1QM 13:7; 1QH 8:4–26; 17:14. См. особенно Garnet 1983: интересная работа, благодаря которой мои идеи лучше выкристаллизовались, хотя я от некоторых его идей отказался, а некоторые добавил.

Мк 4:14/Лк 8:11; Мк 4:15/Мф 13:19/Лк 8:12 и т.д.

Ис 55:10–13.

Птицы = язычники: Иез 17:23; 31:6, 13; Дан 4:12; = сатанинские враги, Юб 11:11; Апокалипсис Авраама 13:1–15; Guelich 1989, 202. Колючки = осуждение на изгнание: Ис 5:5сл.; 7:23–25; 32:13; Иез 28:24; Ос 9:6; 10:8; также, конечно, Быт 3:18. Иер 4:13 прямо запрещает сеять между тернами: это часть пророческого предупреждения о грядущем суде (ср. Иер 12:13).

Мф 22:1–14/Лк 14:15–24/Фомa 64.

Guelich 1989, 197. Ср. Dodd 1961 [1935], 135 (о семени, которое растет само по себе): «Эта притча, по сути, говорит: неужели вы не видите, что долгая история отношений Бога со Своим народом подошла к кульминации?». См. Evans 1990, 374 относительно парадоксальных результатов: Израиль ждал урожая, а не сева; Царство должно быть явным, а не сокрытым.

См. Fitzmyer 1981, 703 относительно обсуждения и библиографии. Например, Иеремиас считал, что палестинские реалии в притче отражены верно (Jeremias 1963a [1947], Пел.). При этом Иеремиас следовал Дальману (Dalman 1926). Противоположное мнение: описанная картина загадочным образом противоречит палестинской культуре (Drury 1973; 1985, 55–58).

В науке споры велись еще насчет одного момента притчи. Сейчас вопрос можно считать решенным: тридцатикратный, шестидесятикратный и стократный урожай означает, что потери окупились с лихвой; этот урожай, конечно, гораздо выше среднего, но его нельзя назвать непомерным преувеличением или чудом. См. Meyer 1979, 41; Guelich 1989, 195; Davies & Allison 1988–1991, 2.385.

Лк 16:16/Мф 11:12сл., относительно которых см. ниже [главу 10 \(6\)](#). Ср. Meyer 1992а, гл.2.

Относительно взгляда, что она говорит *только* о служении Иисуса и различных реакциях на него, см., например, Guelich 1989, 192; Nolland 1989, 376; Hooker 1991, 122сл.

См., например, недавние обсуждения в Guelich 1989, 198–215; Hooker 1991, 125–129; Gundry 1993, 195–204. См. также Ин 12:40сл.; Деян 28:26сл.; ср. Рим 11:8.

Ис 6:11–13.

Эти последние слова Ис 6:13 отсутствуют в LXX, но содержатся в IQIsa^a. Данная связь между Ис 6 и Мк 4 интересно проанализирована в Bowker 1974; Evans 1981, 1985.

Напрашивается мысль соотнести притчу о сеятеле с концовкой Мк 3 (Мк 3:31–35/Мф 12:46–50/Фома 99/Евангелие эбионитов 5), где Иисус холодно дает новое определение «семье»: «Кто мать моя и братья мои? Кто будет исполнять волю Божью, тот мне брат, и сестра, и мать». Таким образом, некоторые «инсайдеры» находятся снаружи, а некоторые посторонние — внутри. Относительно загадочных и глубоко революционных речений, которые можно было объяснять лишь вдалеке от толпы, см., например, Мк 7:17; 10:10.

Согласно Мк 4:11 пар., Бог Израилев «дал» учениками знать тайну. Это редкость в еврейской литературе, и ряд исследователей не без оснований сомневаются, что Иисус мог так выразиться (напр., Harvey 1980, 335сл.). Судя по пассиву («дано»), тайна дана именно Богом. Однако эта форма не неизвестна, и нельзя исключать, что за греческим выражением стоит арамейское, которое звучало естественнее: см. Gundry 1993, 197, со ссылкой на 1 Ен 51:3; 68:1.

Латинское *mysteria multa* явно отражает греческое *mysteria polla*. Эфиопский перевод: «скрытый секрет»; первый арабский перевод: «могущественный секрет». Относительно «тайны» в 4 Езд см. прежде всего Stone 1990, 332–334.

См. *NTPG* 256–259. Остальные пути — Тора, Шехина, Премудрость, Дух.

Мк 4:13: «Не понимаете этой притчи? Как же вам уразуметь все притчи?».

По вопросу о том, составляло ли объяснение притчи с ней самой изначально единое целое, против течения идут следующие работы: Moule 1969; Bowker 1974; Payne 1980a & b; Gundry 1993, 204–211. Кейрд возражает, что объясненная притча столь же интересна, сколь и объясненная шутка (Caird 1980, 165сл.). Заметим однако, что Иисус объясняет притчу не особенно бестолковым, а тем, кто удостоился быть допущенным к более глубокой тайне. Впрочем, Кейрд допускает, что интерпретация притчи отвечает интенции Иисуса.

См. выше [прим. 133](#). Я благодарен доктору Майклу Ноулзу (Knowles) за разрешение ознакомиться с его неопубликованной работой по данному вопросу.

Гюлих (Guelich 1989, 227) говорит о «широком консенсусе» на этот счет. Нечастый случай в исследованиях Евангелий!

Мк 4:21–23/Мф 5:15; Мф 10:26/Лк 8:16сл.; Лк 11:33; Лк 12:2/Фома 33; ср. 5, 6/Р. Оху. 654.5.

Мк 4:24/Мф 7:2/Лк 6:38.

Мк 4:25/Мф 13:12; Мф 25:29/Лк 19:26/Фома 41.

См., например, Hooker 1991, 133: «Мы сейчас не в состоянии узнать, в чем состояло их первоначальное применение».

Cp. Guelich 1989, 230.

Напротив, Гандри (Gundry 1993, 212) полагает, что данное высказывание объясняет, почему Иисус скрывал информацию от толпы и открывал ее ученикам. По его мнению (214сл.), непосредственная близость объяснения (Мк 4:13–20) исключает возможность того, что служение Иисуса оставалось загадкой до самой смерти и воскресения. На это можно возразить следующее: (1) Мк 4:13–20 остается несколько загадочным, подобно разъяснению в 7:17–23, которое евангелисту пришлось дополнить (ст. 196); (2) На этой стадии тайна открывается не посторонним, а только ученикам.

У Матфея, Луки и Фомы светильник «зажигают» (относительно вторичной природы этого речения в Евангелии от Фомы см. Fitzmyer 1985, 717.) Однако не исключено, что за греческим «приходит» стояло арамейское слово, означающее «приносится»: см. Gundry 1993, 212 со ссылками.

Относительно Бога Израилева как «светильника» см. 2 Цар 22:29; Иов 29:3; Пс 26:1.

Так Guelich 1989, 229, 231сл.

Относительно возможных мотивов царства см. 2 Цар 21:17; 3 Цар 11:36; 15:4; 4 Цар 8:19.

См. Chilton 1984a, 123–125, где особенно отмечается Таргум Исайи 27:8. Чилтон замечает (125): поскольку Иисус здесь использует народную мудрость, он, видимо, прибегал к данному высказыванию неоднократно (каковое впечатление и создают евангелисты). На мой взгляд, данное наблюдение справедливо и для многих других евангельских материалов.

Ср. Marcus 1986, 156сл. Гюлих (Guelich 1989, 234) полагает, что определенно высказаться здесь невозможно.

Мк 4:26–29, с похожими отрывками в конце Фома 21:4 и в Апокрифе Иакова 8:1сл.

См. выше [главу 4 \(1\)](#).

Мк 4:30–32/Мф 13:31сл./Лк 13:18сл./Фома 20.

Ср. Дан 4:20–22.

См. *NTPG* 267сл.

Мф 13:33/Лк 13:20сл./Фома 96.

Мф 13:44–46/Фома 109; 76. В Евангелии от Фомы покупатель поля до покупки не ведает о сокровище.

Мф 18:51–52.

См. *NTPG* 384.

Лк 15:11–32; см. выше [главу 4](#).

Ис 35:5 и Ис 35 в целом; ср. Ис 29:18сл.; 32:3; Мф 11:2–6/Лк 7:18–23.

Как известно, именно такую форму имеет данное речение в Мк 1:15. Параллельное место в Мф 4:17: «Покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное». «Семинар по Иисусу» маркировал оба варианта черным цветом (т. е. «Иисус этого не говорил»): см. Funk & Hoover 1993, 40–41. Относительно причин, стоящих за решением семинара, см. выше главу [2](#) и [6 \[2 \(i\) 6\]](#).

Для удобства читателя приведем определение И. П. Ильина:

«Актор — термин нарратологии, теоретич. конструкт, абстрактная категория, одна из функций рассказа или инстанций акта худож. коммуникации. В зависимости от степени абстрактности его понимания может означать различные функции. На самом верхнем уровне повествования (уровне манифестации) А. выступает в роли (функции) персонажа... или одушевленных предметов...»

(И.П. Ильин, Актор, в Современное зарубежное литературоведение. Энциклопедический справочник, А. В. Дранов et al. (М.: INTRADA, 1999), 13–14). — Прим. пер.

Относительно анализа рассказов см. *NTPG*, гл. 3, особенно 69–77.

Относительно мировоззрений и прочего см. *NTPG*, гл. 5, особенно 122–126.

В понимании этого я многим обязан епископу Майклу Маршаллу.

См., например, *TDNT* 4.975–1009 (Behm, Wurthwein); *NIDNTT* 1.357–359 (Goetzmann, как часть статьи о «Conversion»); *ABD* 5.671–674 (Healey, Boyd Luter).

Статья Бема (Behm) в *TDNT* 4 содержит образцы такого подхода: например, 997сл. (о раввинистических представлениях о покаянии), 1003 (о различии между Иисусом и иудаизмом), 1008 (о «роковом рецидиве еврейского законничества в послеапостольском и раннекатолическом христианстве»).

Sanders 1985, 106–113; 203–205; 1993, 230–237. Относительно данного момента см. Sanders 1985, 108, 111, 203: «Очень мало материалов, которые изображают Иисуса зовущим Израиль к покаянию»; 1993, 230: «Иисус не проповедовал покаяние: он не был в первую очередь реформатором». Чилтон подверг критике ряд аспектов позиции Сандерса (Chilton 1988).

Sanders 1985, 203; ср. 1993, 232, 235. См. меткую критику в Allison 1987, 69.

См. особенно Sanders 1993, 234–237: Иисус «считал себя наделенным правом говорить, кто войдет в Царство Божье» (236). Сандерс также рассматривает этот вопрос в своих статьях: 1983b (относительно чего см. замечания Янга [Young 1985]), 1987, 1992a. Проблема по-прежнему остается актуальной независимо от того, как расценивать дебаты в Meyer 1991 & Sanders 1991.

См. особенно Sanders 1985, 202, 204–205, 208 с критикой Иеремиаса и Перрина. Как я уже говорил (см. выше [прим. 6](#)), он мог бы избрать в качестве мишени и многие другие работы.

Мф 3:9/Лк 3:8.

Относительно покаяния прозелитов см., например, *Иосиф и Асенеф* 9–10, а также Moore 1927–1930, 1.323–353.

Ср. очень полезный раздел в Sanders 1985, 106–108. Однако в 1993, 234 Сандерс рассматривает идею национального покаяния как коллективную версию индивидуального покаяния и с эсхатологией ее не связывает. Понятие о национальном покаянии как части движения к Концу затрагивается в некоторых вышеотмеченных статьях (например, *TDNT* 4.992; *ABD* 5.672), не влияя на антиисторический характер изложения. См. также Мооге 1927–1930, 1.520–534 (о покаянии как неременном условии возвращения из плена, 531).

См. Втор 30:2, 8 в контексте ст. 1–10: ключевые слова — еврейское *shub* и греческое *epistrephein*. Ср. аналогичное место в Лев 26:40–45.

Ис 44:22; 45:22; 46:8; 55:7; Иер 3:10, 12, 14, 22; 4:1; 5:3; 15:19; 18:8; 24:7; 31 [LXX 38]:18; Иез 14:6; 18:30, 32; Ос 3:5; 6:1; 7:10; 11:5; 12:6; 14:1–2; Иоиш 2:12–13; Агг 2:17; Зах 1:3–6; 10:9–10.

См., например, Вар 2:32–34; Тов 13:5сл.; Пс Соломона 18:4–7; Юб 1:15–23; 23:26. Этим перечнем я обязан Сандерсу (Sanders 1985, 106сл.). О том же говорит и Филон Александрийский (*De Praem.* 162–172), — видимо, как толкование Лев 26:40–45 и Втор 30.

См., например, 1QS 10:20; 1QH 2:9; 6:6; 14:24; CD 4:2; 6:4сл.; 8:16; 19:16; 20:17.

С точки зрения Хенгеля (Hengel 1981b [1968], 23 п. 26), революционные вожди Иуда и Менахем в каком-то отношении могли быть «эсхатологическими "проповедниками покаяния"». Хенгель сравнивает укор (*oneidisas*) Иуды современникам за признание римского владычества (Иосиф Флавий, *Иуд. войн.*, 2.433; ср. 2.118), — те имели над собой владыку ГОСПОДА, — с укором Иисуса (*oneidizein*) современникам за отказ покаяться (Мф 11:20).

Танхума 5:56а; И.Т. Таанит 1:1 (63d); ср. В.Т. Санхедрин 97b–98a (диспут между Элиэзером Бен-Гирканом и Йешуа Бен-Хананией — в период между первой и второй войнами, когда освобождение от римлян еще было очень актуальным вопросом); В.Т. Йома 86b: ср. Моогe 1927–1930, 2.351. Относительно перехода от эсхатологического/ политического понимания к неисторическому/нравственному см. также, например, М. Авот 3:5, относительно чего см. *NTPG* 199. Относительно Элиэзера Бен-Гиркана и его намерений см. *NTPG* 197–198. Относительно «покаяния» у поздних раввинов см. Моогe 1.507–534; Sanders 1977, индекс на слово «покаяние» (repentance).

Пример — Ерм, для которого *metanoia* — эсхатологический акт, повторение которого трудно вообразить. Второе покаяние возможно только, если считать нынешнюю ситуацию своего рода вторым эсхатологическим моментом: Пастырь Ерма, *Видения* 2.2.1–6 ; *Заповеди* 4.3.2–7.

Сандерс (Sanders 1985, 109–113) приводит такой аргумент:

- 1) Мы знаем, что евангельские отрывки, говорящие о покаянии, вторичны (потому что это одна из любимых тем Луки [109] и потому что так говорит Бультман [110]);
- 2) От Иисуса следовало бы ожидать призыва к покаянию. Удивительно, что этот призыв отсутствует (112сл.);
- 3) Евангелисты, ощущая эту странную нехватку, решили ее восполнить (113). Занятная логика! Получается нечто вроде «орёл — я выигрываю, решка — вы проигрываете». Подозреваю, что Сандерсу бы все это не потребовалось, если бы не его страстное желание опровергнуть ученых вроде Перрина.

Иосиф Флавий, *Жизнь* 110. (См. перевод Теккеря [Thackeray] в LCL.) ²⁵ *ei melloi metanoesein kai pistos emoi genesesthai*.

«Покаяние»: например, *Жизнь* 17; 262; 370сл., где Иосифу удастся убедить 4 000 последователей Иоанна из Гисхалы «покаяться» — сложить оружие и «придти» к Иосифу. Ср. также *Иуд. древн.* 2.23, где «Рувил» (= Рувим) убеждает братьев «покаяться» в своих намерениях. Относительно «веры/верности» ср. *Жизнь* 167, а также ниже (ii). Данный отрывок не отмечен в Lindsay 1993.

Crossan 1991a, 190.

На мой взгляд, здесь Сандерсу не удастся довести до конца свою же собственную реформу: см. 1985, 112 («верность [Иисуса] дорогим [ему] религиозным абстракциям»); 1993, 232 (покаяние как один из «основных и фундаментальных элементов религии»).

Относительно исторической достоверности Мк 6:12 см. Allison 1987, 72: «поскольку Иоанн Креститель был в тюрьме или уже мертв, для Иисуса было абсолютно естественно заповедать своим ученикам продолжать Иоанново движение обновления».

Ср. Sanders 1985, 109сл.; 1993, 231сл. В пользу аутентичности: Giindiy 1993, 69сл., и другая литература, включая, например, Allison 1987.

Мф 11:20–24. Параллель в Лк 10:13–15 — короче. Ср. Мф 10:15/Лк 10:12.

Мф 12:38сл., 41/Лк 11:29сл., 32; ср. Мк 8:11–13; Мф 16:14.

Лк 13:1–5. Аллюзию на эту же тему мы находим в Лк 13:6–9 — отрывке, с которым, как указывает Allison, 1987, 70, перекликаются Мф 3:10/Лк 3:9.

Лк 5:30–32. В параллельных отрывках (Мф 9:10–13/Мк 2:15–17; ср. *Р. Оху.* 1224.1) отсутствует упоминание о «покаянии». Оно сохранено у Юстина (*Первая Апология*, 1.15.8).

Sanders 1985, 109сл. В других местах своей книги Сандерс отвергает исходные предпосылки, методы и выводы Бультмана и Перрина. Это подрывает почву под его утверждением, что их скептицизм показал «ненадежность» данных материалов.

Sanders 1985, 110 и прим. 60, с цитированием Бультмана, следовавшего Фридрихсену.

Относительно «традиционного» понимания (на мой взгляд, совершенно неадекватного) см., например, Guelich 1989, 45.

См. ниже [главу 7 \[3 \(iii\)\]](#) относительно призыва любить врагов.

Ср. Chilton 1988, 4: отсутствие слова «покаяние» не означает отсутствие самой темы покаяния.

Sanders 1993, 233сл.; ср. 1985, 109.

Лк 15:11–32. Сандерс верит в ее аутентичность (Sanders 1993, 197сл.). См. выше [главу 4](#).

Подробнее см., например, в Jeremias 1963a [1947], 183; Fitzmyer 1985, 1126сл.; Bauckham 1991, где объясняется, что фон здесь богаче, чем многие думают.

Лк 15:24, 32; 16:30сл.

Ср. Bauckham 1991, 233, 245сл.: эта история «не претендует на то, чтобы дать свидетельство очевидца об участии умерших. Это всего лишь притча». Более того, она переводит внимание с «апокалиптического откровения о посмертной жизни на беспардонную несправедливость сосуществования богачей и бедняков». Ср., напротив, например, Marshall 1978, 633; Fitzmyer 1985, 1129; Nolland 1993, 827.

Hock 1987; Bauckham 1991.

Вот почему ученые, по мнению которых, это — притча о том, что будет после смерти (например, Nolland 1993, 827), обычно отвергают значимость общеизвестного рассказа (несмотря на все богатство свидетельств, собранных Хоком и Бокэмом, не говоря уже о других).

Как отмечает Бокэм, это — один из необычных элементов притчи. В традиционных версиях отказа не было.

Sanders 1993, 284; см. также 232.

Сандерс хорошо это понимает: Sanders 1985, 203, 206; 1993, 235–237.

См. выше [главу 5 \[2 \(iii\)\]](#).

Лк 19:1–10. В свете данной интерпретации я не вижу оснований отрицать, что в основе этого рассказа лежит реальное событие; *pase Sanders 1993, 235*сл.

Мф 8:4/Мк 1:44/Лк 5:14/Р. *Eger.* 2.2, с Лев 14:2–20.

См., например, Borg 1984, гл. 1; Caird & Hurst 1994, 356–359.

Ср. Moore 1927–1930, 2.238: «В еврейской мысли верность Богу была неотделима от доверия Богу». Эта–то нераздельность и вызвала столь сильную критику в адрес иудаизма: например, Bultmann *TDNT* 6.201. Она же маргинализировала большую часть релевантных данных, например, в Luhmann 1973, 26сл. (Люрман считает «верность» «добродетелью» и соотносит ее скорее с морализмом, чем с оправданием верой).

Например, Bultmann *TDNT* 6.197–228; Michel *NIDNTT* 1.587–606. Люрман (Luhmann 1973) придерживается более исторического подхода, но не особенно останавливается на том смысле, который вкладывал в понятие Иисус. Уоллис (Wallis 1995) дает краткий раздел (17–23) об исторической подоплеке, но его основная тема — Новый Завет о вере *самого* Иисуса. Ср. France *DJG* 223–226. Вот потенциальная тема для храброго исследователя!

Данная тема встречается во всех слоях синоптической традиции:

Материалы тройной традиции: Мк 5:34/Мф 9:22/Лк 8:48; Мк 2:5/Мф 9:2/Лк 5:20; Мф 21:25/Мк 11:31/Лк 20:5;

Матфей/Марк. Мф 21:21/Мк 11:22сл.; Мф 18:6/Мк 9:42,

Марк/Лука: Мк 5:36/Лк 8:50; Мк 10:52/Лк 18:42,

Q: Мф 8:10/Лк 7:9; Мф 24:45/Лк 12:42,

Особый материал Марка: Мк 1:15,

Особый материал Матфея. Мф 8:13.

Ис 7:9. Ни один английский перевод не отражает адекватно прямой связи между «верить» и «крепки»: *'im lo tha 'minu, ki lo theamenu*.

Ис 28:16. Мейер (Meyer 1979, 183 и 802, прим. 26) комментирует: «Окончательное искупление Израиля вызывает акт веры... Этот драгоценный камень означал Мессию, Храм, мессианский Остаток верующих».

Ис 30:15. Здесь «возвращение» обозначает еврейское *shubah*. Слова с этим корнем часто указывают на «покаяние».

Авв 2:4. Согласно одному месту в Вавилонском Талмуде (В.Т. Маккот 24а), все Божественное Откровение выражается в словах «праведный своею верою жив будет». Относительно роли Авв 2:4 в последующей еврейской мысли см. Strobel 1961. Относительно осуждения неверных см., например, Пс 77:22.

Иер 40:6 (LXX). В масоретском тексте (33:6): «мира и истины».

1QpHab 2:1–7 [здесь и далее мы цитируем кумранский комментарий на книгу Аввакума по переводу И. Д. Амусина. — *Прим. пер.*].

1QpHab 7:17–8:3. GM 200 переводит *etimah* словом «верность» (loyalty), что также корректно.

4Q521 Π.2.1–9 (GM 394).

Прем 3:9: «доверяющие Ему» — *hoi pepoithotesr*, «верные» — *hoi pistol* Это завершает описание праведных, чьи души до своего воскресения находятся в руке Бога–Творца (см. *NTPG* 329сл.). Сильное сходство между этим отрывком и 4Q521 П.2.1–9 (т. е. текстом апокалиптическим) показывает подлинное историческое место Книги Премудрости Соломона (см. выше [главу 6 \[2 \(i\)\]](#)).

Завет Дана 5:13.

Завет Дана 6:4.

Завет Асира 7:6–7.

4 Макк 16:22; ср. 15:24; 17:2. Ср. также Сир 44:20.

См. статью Бультмана, которую мы цитировали выше в прим. 52 (Bultmann *TDNT*6). По ней можно учиться тому, какие вопросы не надо задавать.

Ср. Hengel 1981a, 22, со ссылками на раввинистические источники.

Здесь я не делаю выводов об аутентичности тех или иных конкретных высказываний. Я лишь утверждаю, что Иисус регулярно говорил о «вере», — например, в связи с исцелениями.

О вере как неизбежном спутнике «деяний силы» см., например, М. Рош ха–Шана 3:8; ср. Мооге 1927–1930, 2.206.

См. выше [главу 5 \[4 \(iv\)\]](#).

Например, Исх 4:22; Втор 32:6; Ис 63:16; 64:8; Иер 3:4, 19; 31:9, 20; Ос 11:1; Мал 1:6; 2:10; Тов 13:4; Сир 23:1, 4; 51:10 (в евр.: греч. «Отец господина моего»); Прем 14:3 (ср. 2:16; 5:5; 11:10); 3 Макк 5:7; 6:3, 8; Пс Соломона 18:4; Юб 1:24сл., 28; 19:29; Филон, *Abr.* 12.58 (относительно Филона см. Quell в TDNT 5.956сл.); Иосиф Флавий, *Иуд. древн.* 5.93;

Относительно данной темы и слова «Абба» см., например, Jeremias 1967; Vermes 1973, 210–213; 1983, 39–43; 1993, гл. 6; Bauckham 1978; Вагг 1988; Hurtado 1992. Для целей настоящей книги не обязательно решать спор между упомянутыми авторами. Заметим лишь (ср. Bauckham 246–253; Byrne 74), что Вермеш не полностью опроверг доводы Иеремиаса в пользу уникальности смысла, который Иисус вкладывал в «Абба». См. также ниже [главу 13 \(4\)](#).

Cp. Bauckham 1978, 249, 253.

Мф 21:28–32.

Мф 7:7–11/Лк 11:5–8; Лк 11:9–13. Параллели к Лк 11:9сл. в Р. Оху. 654.2; Фома 2; 92; 94 не содержат этой притчи.

Иосиф Флавий, *Жизнь*, 110. Теккерей (Thackeray) в LCL (1.43) переводит: «Если бы он... доказал мне свою верность». Этого пассажа не отмечает Линдсей (Lindsay 1993), постоянно делящий материал на «профанное употребление» и «религиозное употребление», признавая, впрочем, что такое разделение не всегда корректно (136сл.).

Ср. Hengel 1981b [1968], 23: «Следование за апокалиптическими "пророками" или зелотскими вождями... было обусловлено наличием '*etimnah* к вести и боговдохновенности "харизматика"».

См. Sanders 1985. Не согласен только Хорсли (Horsley 1987, 217–223).

См. краткое обсуждение в *NTPG* 213сл.

См., например, Rengstorf в TDN 1.317–335; также SB 2.494–519. Относительно «людей Земли» в Ветхом Завете см. особенно Healey 1992; относительно более позднего периода см. Oppenheimer 1977.

Относительно данных специальных терминов см. Chilton 1988, 9сл. Чилтон корректирует несколько упрощенные толкования Сандерса в Sanders 1977, 1985. Ср. Sanders 1993, 227.

См., например, Мф 26:45/Мк 14:41; Гал 2:15.

Создается впечатление, что именно в таком смысле Иисуса называют «грешником» в Ин 9:16, 24сл.

См. Knibb 1987, 209–219 (комментирование 4QpNah, где фарисеев называют «толкователями скользкого»); *NTPG* 183сл.

Относительно исторического фона см., например, 4 Цар 17:24–41; Езд 4:2, 10.

См. Bauckham 1993b.

ИИ 7:49.

См., например, Езд 4:4; 9:1–2; 10:2, 11; Неем 10:20–31: см. Gunneweg 1983.

В научных дискуссиях обычно цитируют следующие тексты: В.Т. Санхедрин 25b; М. Киддушин 4:14; В.Т. Киддушин 82a; М. Авот 5:10–19; М. Сота 9:15 и т. д.

Ср. Meyer 1979, 296 п. 109: «Мы не должны отождествлять людей, имевших репутацию грешников... с обыкновенными людьми. Однако нельзя игнорировать и тот факт, что религиозная элита эти категории тесно связывала». Он отмечает Лк 18:11, где «мытарь» упомянут в одном ряду с «прочими людьми».

См., например, Лк 7:36; 13:31.

См. Horsley 1987, 212–217; Malina and Rohrbaugh 1992, 189сл.; Sanders 1993, 228сл.

Относительно Ирода Антипы см. Hoehner 1980 [1972] и другую библиографию; Schurer 1.340–353; относительно данного вопроса см. Borg 1984, 310 п. 46. Нечистота сборщиков податей (вероятно, обусловленная их контактом с язычниками) предполагается, например, в М. Хагига 3:6; М. Тохарот 7:6.

См., например, Мф 5:46; 18:17, где *telones* стоят в одном ряду с язычниками. Ср. Лк 18:10, где вся соль притчи состоит в том, что фарисеи и *telones* имеют противоположную репутацию.

Мк 2:15/Мф 9:10/Лк 5:29; ср. Мф 11:19/Лк 7:34; Мф 21:31сл.; Лк 7:29.

В Лк 15:30 старший брат обвиняет младшего в том, что тот проел все отцовское имущество с проститутками. Этот факт может подразумеваться в *zon asotos* (15:13): «беспутная жизнь» (см. LSJ ad loc).

Дерретт (Derrett 1970, 267–285) показал, что этот отрывок имеет смысл только, если эта женщина была проституткой.

Хорсли (Horsley 1987, 223) предположил, что женщина из Лк 7 была не «грешницей», а «должницей». На мой взгляд, это крайне маловероятно. Притча о прощенных долгах (Лк 7:41–42), в конце концов, всего лишь притча. Парадоксальным образом, попытка Хорсли превратить Иисуса в социального революционера (против Рима) оборачивается образом Иисуса как социального конформиста (с Израилем). Идея Хорсли хорошо видна, например, на странице 213: он желает исключить все свидетельства тому, что Иисус «не сопротивлялся Риму», — например, свидетельства общения с коллаборационистами. Относительно проституток как коллаборационистов см. Gibson 1981.

Лк 8:2. Относительно Марии Магдалины в Новом Завете см. Collins 1992; относительно позднего искусства см. Hall 1984 [1974], 202–204. До 1785 года у статуи Марии Магдалины в Личфилдском соборе «одна нога была обнаженной в ознаменование ее легендарного распутства» (Prentis 1996, 25).

См., например, Shogren 1992. За его статьей в *ABD* о прощении в Новом Завете идут две другие статьи: Кселмана (Kselman) - о Ветхом Завете, и Чарлзуорта (Charlesworth) - о раннем иудаизме. Они также не рассматривают это обстоятельство.

Плач 4:22.

Иер 31:31–34.

Иер 33:4–11. Вся эта глава хорошо выражает и развивает тот же ряд тем.

Иез 36:24–26, 33.

Иез 37:21–23.

Ис 40:1–2.

Ис 43:25–44:3. Здесь ГОСПОДЬ явно больше не засчитывает грехи Израиля против него.

Ис 52:1, 3, 9; 53:5–6, 11–12; 54:1, 3, 8; 55:7, 12. Очевидно, что весь этот отрывок нужно читать как единое целое. Я выбрал характерные места, важные для нашей темы. Ср. 33:24 (в контексте); 64:8–12; также фон — Лев 26:27–45; Втор 30:1–10.

Дан 9:16–19, завершая молитву, начатую в ст. 4.

Езд 9:6–15; Неем 9:6–37.

Bap 1:15–3:8.

См., например, 1QS 11:11–14; контекст, впрочем, тот же — возвращение из плена (см. Garnet 1977). См. также 6–е из 18 благословений (Schurer 2.457); Молитва Манассии 11–13 и многие другие тексты.

Мк 1:4/Лк 3:3; ср. Лк 1:77 (в контексте).

Sanders 1985, относительно которого см. ниже; Charlesworth 1992a.

См. особенно Meyer 1979, например, 161, 172, 221.

Мф 9:1–8/Мк 2:1–12/Лк 5:17–26.

Лк 7:36–50.

Мк 3:28–30/Мф 12:31–37/Лк 12:10. Позднюю (тринитарную?) версию мы находим в Фома 44; ср. Евр 6:4–8; 10:26–29; 1 Ин 5:16. Это эсхатологическое прочтение, несомненно, лучшее решение старой проблемы «непрощаемого греха». Шогрен (Shogren 1992, 838) указал на самую тесную параллель: согласно Юб 15:33сл., нет прощения человеку, который не делает обрезания своему ребенку, так как это декларация непринадлежности к народу Завета. Относительно одного современного анализа см. Caird 8с Hurst 1994, 116сл., с библиографией. См. также выше [прим. 20](#).

Эсхатологическое значение «прощения грехов» мы находим и в раннем христианстве: см., например, Лк 24:47; Деян 2:38; 5:31; 10:43; 13:38; 26:18; Кол 1:14. Естественно, с распространением благовестия в языческом мире специфически еврейский контекст и аллюзии гаснут. Поэтому будем всегда помнить, что изначальный контекст «прощения грехов» — «эсхатология Восстановления», абстрактные же и индивидуализированные интерпретации относятся к более позднему периоду.

См., например, Мк 2:16/Мф 9:11/Лк 5:30; Мф 11:19/Лк 7:34; Лк 15:2.

Sanders 1985, 200–204; 1987; 1992, 43; ср., однако, Meyer 1991. Любопытно, что в одной из своих недавних работ (1993) Сандерс отчасти пытается с черного хода протащить ту самую позицию, которую он сам резко критиковал. По Сандерсу:

Весть, поражавшая еврейских слушателей Иисуса, звучала: «Бог любит вас» (Sanders 1993, 233);

«Понимание, что Бог любит их, могло преобразить их жизнь... [после распятия Иисуса] они, возможно, жили в Галилее в надежде, что человек, давший им это новое ощущение, вернется» (Sanders 1993, 234).

Разве сам Сандерс не пишет, что такое представление о любви Божьей уже существовало в иудаизме? Если оно там не существовало, разве не могут Иеремиас и другие ученые сказать, что это—то они и доказывали? Создается впечатление, что Сандерс не довел до конца свою же собственную революцию: он говорит о важности «еврейской эсхатологии Восстановления», но не допускает, что она включала «прощение грехов».

См. выше [главу 7 \[2 \(i\)\]](#).

Sanders 1985, 203; более осторожно сформулировано в 1993, 236. Ср. Allison 1987.

См., например, Wilson 1992; на более серьезном уровне — Vermes 1973, 1983, 1993.

Ср. Donovan 1982, 91–93: замечательный пример того, что бывает, когда современному западному индивидуализму (особенно отраженному в проповеди) противостоит групповая солидарность.

Lohfink 1984; cp. Borg 1984, 70–72.

См. Neusner 1989; 1991 и другие работы. Ср. *NTPG* 472сл. Иисус Ньюзнера, впрочем, хотел основать общину, следующую его учению, а его считающую своим вождем и основателем.

Мк 2:18–20. Вариации в параллелях (Мф 9:14–15/Лк 5:33–35) не затрагивают данного момента.

Относительно ессеев см. *NTPG* 203–209. Данный абзац основан на *NTPG*, части III, особенно главе 7.

Согласно Филону Александрийскому (*Quod Omn.* 75–76; *Hypoth.* 11.1), ессеи жили в деревнях и городах. По сообщению Иосифа Флавия (*Иуд. войн.* 2.124), «в каждом городе» (Палестины) живут многие из ессеев; ср. Schurer 2.562сл. Кумранское поселение, о котором идет столько споров, видимо, никогда не было единственным ессейским поселением.

Лк 12:32; Мк 2:19/Мф 9:15/Лк 5:34/Фома 104.

Мк 3:31–35; пар. Мф 12:46–50/Лк 8:19–21/Евангелие эбионитов 5/Фома 99/2 Клим 9:11.

См. *NTPG* 230–232; Malina & Rohrbaugh 1992, 178сл., 201сл.

См., например, Мф 10:37–38/Лк 14:26–27/Фома 55; 101.

CD 4:11; cp. Schwarz 1981; Davies 1982, 103.

См. Chilton and MacDonald 1987; Harvey 1990; старые работы вроде Jeremias 1971, 203–230; Kummel 1973, 46–58; Ladd 1974b, гл. 9; Goppelt 1981 [1975], 1.77–119; среди современных работ об Иисусе см. Borg 1984, гл. 5; Crossan 1991a, гл. 12; Sanders 1993, гл. 13.

Разумеется, эти заповеди изначально содержали преувеличение: см. Harvey 1990, 82. Процесс деисторизации замечен, например, у Трокмортон (Throckmorton) в *Gospel Parallels*. Там отрывок Лк 6:43-46 озаглавлен «Критерий блага», словно Иисус просто предлагает слушателям приблизительный метод, как определить высоконравственного человека.

См., например, Jeremias 1963b [1961]. Сходная альтернатива отражена (на менее схоластическом уровне) в заглавии работы Лапида (Lapide 1986): «Нагорная проповедь: утопия или руководство к действию?». Ср. особенно Harvey 1990, например, 10, 19, 22. Относительно Лютера и прочего см. O'Donovan 1986, 154.

См. также Wright 1980.

См. ставшую классической работу Сандерса (Sanders 1977).

Cm. Harvey 1990, *passim*.

См., например, Strecker 1988; Jeremias 1963b [1961].

Мф 12:28/Лк 11:20. Относительно действий «словно...» ср. Harvey 1990, гл. 9.

Втор 30:6–10 (ср. 10:16).

Иер 31:33; ср. 24:7. Относительно закона в сердце см. Пс 36:31; Ис 51:7.

Иер 32:38–40.

Иез 36:26–27; ср. 11:19сл.; 18:31; Пс 50:12.с

1QH 5 [=13]:11–12 (Vermes 1995 [1962], 204, ср. GM 337). Там, где перевод дает ключевую для нас фразу «во мне», оригинал содержит прорыв текста. Однако реконструкция не подлежит сомнению. [Ср. перевод К. Б. Старковой: «Ибо Ты, Боже мой, укрыл меня, вопреки сынам человеческим, и Учение (Тора) Твое сокрыто [мною д]о срока проявления Твоей помощи мне». — *Прим. пер.*]

1QS 5:4–6. Ср. 1QpHab 11:13. [Цитата дана в переводе К. Б. Старковой. — *Прим. пер.*]

Относительно различных типов «дуальностей» см. *NTPG* 252–256.

Meyer 1979, 173.

См., например, Иер 17:9. Помимо Мк 10:5/Мф 19:8, см. Мк 7:6/Мф 15:8; Мк 7:20–23/ Мф 15:18–20; ср. также Мф 13:15.

Помимо коментариев см. особенно Booth 1986.

См., например, Ис 29:13, цит. в Мк 7:6сл.

См. Borg 1984, 99 относительно опасности анахронизма в данном вопросе.

Помимо комментариев см., например, Dungan 1971, 81–131; Witherington 1985; Sanders 1985, 233сл., 256–260; 1993, 198–201.

На это справедливо указывает Сандерс (Sanders 1985, 257). Участники «семинара по Иисусу» разделились примерно поровну относительно этих высказываний. С небольшим перевесом голосов они маркировали их серым цветом (Funk & Hoover 1993, 88сл., 219сл.).

CD 4:19–21, рассматриваемый, например, у Сандерса (Sanders 1985, 257–259). Также 11QT 57:17–19, запрещающий развод царю (ср. Maier 1985, 126сл.).

См. Witherington 1985. Гандри (Gundry 1993, 536) сомневается, что на обсуждение повлияла политическая ситуация. Однако его аргументы носят, главным образом, лексический характер, по-моему, упуская из виду главное. Насколько можно судить, Иродиада взяла на себя инициативу в своем разводе с Филиппом (Иосиф Флавий, *Иуд. древн.* 18.109сл., 136). Поэтому не исключено, что Мк 10:12, запрещая женщине разводиться с мужем, отражает не поздний комментарий относительно одного из положений римского права, а прямую (но сделанную в частной беседе!) критику в адрес Иродиады. [Н. Т. Райт неточен в своей ссылке на Флавия. Согласно Мк 6:17, бывшим мужем Иродиады был Филипп, брат Ирода Антипы. Однако *согласно Иосифу Флавию*, Иродиада была замужем за другим братом Ирода Антипы, которого также звали Иродом (Иосиф Флавий, *Иуд. древн.* 18.5.4 §136). Филипп же был женат на Саломее (*ibid.*, 18.5.4, §137). Многие современные исследователи (например, Р. Браун, Дж. Мейер) видят в Мк 6:17 ошибку. — *Прим. пер.*]

Относительно этих вопросов см., например, Hooker 1991, 234–237; Gundry 1993, 528–543. См. также [предыдущее примечание](#).

Sanders 1985, 260.

Мк 12:32–34. Относительно данного отрывка см. ниже [главу 9 \[4 \(v\)\]](#) и [12 \[5 \(ii\)\]](#).

Втор 30:6.

См. выше [главу 7 \[3 \(ii\)\]](#). См., например, Мф 6:12/Лк 11:4; Мф 6:14; 18:21–35; Мк 11:25; Лк 6:376.

Здесь уместно вспомнить цель усилий Неемии (Неем 5:1–13).

Возможно, именно в эту категорию следует определить пространную (и более суровую) концовку притчи о брачном пире в версии Матфея (Мф 22:11–14). Человек без праздничной одежды — это, видимо, человек, который относит себя к Иисусовым ученикам, но не осознал необходимости нового сердца. Только новое сердце дает право сидеть за столом на мессианском пире! Ср. Sanders 1993, 198: хотя данное окончание — поздняя вставка, Иисус действительно «предъявлял к своим ученикам высокие нравственные требования». Однако почему мы столь уверены, что концовка притчи — поздняя вставка?

Мф 5–7. Соответствующий отрывок у Луки — «Проповедь на равнине» в Лк 6:20–40. По вопросу о Нагорной проповеди существует море литературы. Среди последних работ см., например, Guelich 1982; Lambrecht 1985; Strecker 1988; Harvey 1990. Одна из лучших старых книг — Davies 1964.

См. особенно Betz 1985, 1992. Доводы в пользу нееврейского происхождения материалов Нагорной проповеди кажутся убедительными отчасти потому, что сопрягаются с не менее модной концепцией «Иисус — кинический мудрец» или «Иисус — автор таинственных загадок».

Кеннеди (Kennedy 1984, 68) предлагает интересные доводы в пользу единства проповеди, основываясь на анализе риторики.

Как известно, у Луки сказано просто «блаженны нищие» (Лк 6:20). Не думаю, что разница между Мф и Лк имеет здесь большое значение. Ведь важен контраст не между материальной и духовной бедностью, а между путем власть имущих и путем власти не имущих, которые были бедны во всех смыслах слова (в Израиле I века!). Относительно нищеты см. особенно Hanks 1992, с полной библиографией.

Ср. Мф 11:29.

См. Betz 1992, 1108: соль и свет — «метафоры, традиционные для описания евреями самих себя». Ср. *NTPG* 267сл.

При рассмотрении слов о разводе (5:31сл.) как одного целого со словами о прелюбодеянии (5:27–32).

См. Лк 16:1сл., относительно чего см. ниже [главу 8 \[2 \(iv\)\]](#).

См. Harvey 1990, 72сл.; также особенно Wink 1992b [1988], 108–112.

См. Yoder 1972; Weaver 1992; Wink1992b [1988]. Ричард Хорош в ряде работ (см. особенно Horsley 1987, 1992a [1986]) попытался оспорить этот вывод. По его мнению, вывод просто опасен: богословы из промышленно развитых капиталистических стран говорят народам из стран третьего мира, что восстание запрещено. Что касается релевантных текстов, то их Хорсли относит не к национальному сопротивлению против оккупантов, а к спорам на местном уровне. Однако историческая основа у Хорсли слабее, чем он уверяет. Действительно, zelotim как таковых в первой половине I века н. э. не было. Однако это не означает отсутствия широкой народной поддержки других движений сопротивления, в том числе и тех, в которых могли участвовать даже фарисеи (см. *NTPG* 170–181; 190–195). В концепции Хорсли есть много внутренних неувязок. Их хорошо разоблачил Уинк (Wink 1992c). См. также Borg 1984, особенно 130–133. Оговорюсь: будучи не согласен с Хорсли относительно исторических вопросов, я не игнорирую все его взгляды по современной проблематике.

См. Wink 1992b [1988], 114сл., с примечаниями; Иосиф Флавий использует это слово в значении «борьба насильственными методами» 15 раз из 17.

Wink 1992b [1988], 104сл.

См. Davies 1964, 305–315.

См. Лк 16:13; Фома 47:1–2; 2 Клим 6:1.

Ср. Лк 12:32.

Ср. опять—таки Лк 12:13–15; 16:13–31.

Мф 6:9–15; Лк 11:2–4; Дидахе 8:2–3. Среди множества литературы см., например, Jeremias 1967; Houlden 1992; полная библиография в Hagner 1993, 143. Дальнейшие размышления на несколько другом уровне см. в Wright 1996b.

См. Marshall 1978, 456; у Фицмайера (Fitzmyer 1985, 897сл.) есть сомнения. «Семинар по Иисусу» счел восходящим к Иисусу только обращение («Отче наш»), всякие же намеки на «апокалиптические» идеи вовсе устранил (Funk 8с Hoover 1993, 148). Кроссан сомневается (Crossan 1991a, 294), что молитва содержит «апокалиптические» элементы, но достоверность ее отрицает на априорных основаниях. Он слишком хорошо понимает суть вопроса: «Установление такой молитвы, видимо, отражает момент, когда группа начинает отличать и даже отделять себя от более широкой религиозной общины. *Я не верю*, что этот момент имел место уже при жизни Иисуса» (курсив мой. — *T. P.*).

Так Hagner 1993, 145.

Fitzmyer 1985, 898.

См. Fitzmyer 1985, 900сл., 904–906; Hagner 1993, 149сл. Версию Матфея иногда считают эсхатологической (=хлеб будущего века; см., напр., Hagner). «Семинар по Иисусу» предлагает такой вариант интерпретации: хлеб, необходимый на день странствующему учителю (Funk & Hoover 1993, 149, 326).

См. ниже [главу 10](#).

Иосиф Флавий, *Иуд. войн.* 2.426–427.

Лк 7:41–42; Мф 18:23–35. Относительно данного вопроса см. Malina and Rohrbaugh 1992, 62сл.

Основное установление содержится в Лев 25; ср. Иез 46:17; Иосиф Флавий, *Иуд. древн.* 3.280–286. Из недавних работ см. С. J. Н. Wright 1992 (= С. J. Н. Wright 1995, гл. 8) с библиографией. Самый известный сторонник толкования деятельности Иисуса в свете Юбилейного года — Йодер (Yoder 1972; см. также Sloan 1977).

См., например, М. Рош ха-Шана 1:1; 3:5; М. Арахин 7:1–5. Ср. Moore 1927–1930, 1.340, с примечанием о законах, которые после плена перестали употребляться, ибо употреблялись они лишь в те времена, когда во власти евреев было определять собственное положение. Судя по «просбуле» Гиллея (М. Шевуот 10:3–7), по крайней мере, отчасти справлялся *субботний* год (каждые семь лет) (см. Schurer 2.366сл.); отсутствие аналогичных галахических споров по поводу Юбилейного года наводит на мысль, что его попросту не соблюдали.

См. *NTPG* 185.

Относительно общности имущества в ранней Церкви см. Carrer 1985.

Heem 5:1–13.

См. Horsley 1987.

Мф 18:15–18; cp. Davies & Allison 1988–1991, 2.781–787.

NTPG 189–197; см. также, например, Klausner 1947 [1925], 205сл.: «В сущности, зелоты были просто активными и экстремистски настроенными фарисеями». Он видит именно их в «насильниках» из Мф 11:12.

См., например, дискуссию в Davies 1964, 224сл.; Davies & Allison 1988–1991, 2.788–791.

1 Кор 5:3–5; Кол 2:5; Davies 8*c* Allison 2.790.

Ср. Sanders 1993, 123–127 относительно одного из способов разделить этот евангельский материал по различным категориям. См. особенно Hengel 1981b [1968], 59.

Мк 1:16–18/Мф 4:18–20/Лк 5:1–11 (ср. Ин 1:35–51; Евангелие эбионитов 1); Мк 2:14/ Мф 9:9/Лк 5:27–28.

Мк 2:14/Мф 9:9/Лк 5:27–28/ Евангелие эбионитов 1. Параллели между призыванием Матфея и призыванием первых учеников (Мк 1:16сл.) не настолько сильны, чтобы считать, что один рассказ выведен из другого (см. Pesch 1968; Guelich 1989, 99сл.).

Мк 3:12–14/Лк 6:13. Мф 10:1 (отчасти параллельный этим отрывкам) предполагает, что Двенадцать уже избраны.

См. Hengel 1981b [1968], 3–15; Sanders 1985, 252–255. См. ниже [главу 9 \[2 \(iv\)\]](#).

Hengel 1981b [1968], 79.

Мк 10:17–22/Мф 19:16–22/Лк 18:18–25/Евангелие назореев 16. Матфей сообщает, что он был молод, Лука — что он был начальником. Все согласны, что он был богат.

Иосиф Аримафейский оставался владельцем собственности (Мк 15:43–46/Мф 27:57–60/Лк 23:50–53/Ин 19:38–42). Закхей, подходящий, казалось бы, адресат для заповеди отдать все, расстался лишь с половиной имущества (Лк 19:8), — впрочем, вернув своим жертвам в четырехкратном размере. Относительно других предупреждений см., например, Лк 6:24; 12:13–21; 14:33; 16:1–15, 19–31.

См. Hengel 1981b [1968], 22: цитаты из различных источников относительно точки зрения, что следовать за мессианским посланником равнозначно тому, что следовать за самим Богом Израилевым.

Ср. Мф 11:29, где «возьмите иго мое на себя» имплицитно противопоставлено «игу Торы». Ср. также контраст между «игом Закона» и «игом Царства» в одном из высказываний рабби Нехуны Бен-Хакана (ок. 70–130 н. э.): М. Авот 3:5. Ср. *NTPG* 199.

Мф 10:1–42; Лк 9:1–6; Мк 6:7–13; Лк 10:1–16 (ср. Лк 22:35–36). Как показывает синопсис, в различных местах Л к, Мк и Фомы можно найти и другие параллели к Мф 10.

Мф 10:23. Этот стих лег в основу концепции Швейцера. Швейцер правильно увидел, что Мф 10:23 считает миссию однократной акцией с конкретной и исторически ограниченной задачей, почему отсюда и нельзя непосредственно вывести обобщенную этическую заповедь. Однако, как я покажу в главах 8 и 11, фразу о «сыне человеческом» Швейцер понял совершенно неверно.

См. особенно Theissen 1978.

Мф 10:17–39; Лк 6:40; 12:2–9, 11–12, 51–53; 14:25–27 (ср. 28–33); 21:12–19; 17:33.

Мк 8:34–9:1/Мф 16:24–28/Лк 9:23–27; ср. Ин 12:25.

Сделаем поправку на то, что Флавий, с учетом своей читательской аудитории, излагает речи философским языком: Иосиф Флавий, *Иуд. древн.* 17.149–166; *Иуд. войн.* 1.648–655; ср. *NTPG* 172, 327.

См. *NTPG* 320–334.

Мк 12:28–34/Мф 22:34–40/Дидахе 1:2; ср. Лк 10:25–28.

Лк 10:25–37.

См., например, В.Т. Шаббат 31а; В.Т. Берахот 63а.

«Шема» состоит из отрывков Втор 6:4–9; 11:13–21; Числ 15:37–41. Относительно раввинистических дискуссий о ней см. М. Берахот 1:1–3:5; М. Шаббат 8:3, и т.д.; ср. SB 4.189–207. В М. Недарим 9:4 заповедь о любви к ближнему (Лев 19:18) цитируется как общеизвестная. Упомянутую комбинацию мы находим, например, в Завете Иссахара (5:2; 7:6) и Завете Дана (5:3) (хотя последние отрывки могут иметь и христианское происхождение). См. также Филон, *Спец. Leg.* 2.63. См. Fitzmyer 1985, 879; Gundry 1993, 713сл.; Nolland 1993, 581; все с ссылками на другие работы.

Мк 12:34. Этот обмен репликами в Мк и Мф работает как загадка, объясняя и действия Иисуса в Храме: см. ниже [главу 9 \[4 \(v\)\]](#) и [главу 12 \[5 \(ii\)\]](#).

Лк 10:30–35. Относительно огромной библиографии см., например, Nolland 1993, 586–588. Хотя притча о милосердном самарянине содержится только в Лк, достоверность ее основной части признают практически все исследователи (исключения: Sellin 1974/1975; Goulder 1989, 487–492, относительно чего см. Nolland 1993, 588–590). Ряд ученых считают поздней вставкой завершающую часть — вопрос законнику и краткий обмен репликами (например, «семинар по Иисусу»: Funk & Hoover 1993, 324). О том, насколько перед нами вообще «притча», и если да, то какого рода, см., например, Fitzmyer 1985, 883.

Bailey 1983, 2.43сл. цитирует Сир 12:1–7, где запрещается помогать грешникам и нечестивцам.

Непонимание такого рода мы находим, например, в Funk & Hoover 1993, 324, где Лука обвиняется в «приручении» притчи. На самом деле контекст Луки подчеркивает именно то, в чем те же самые авторы видят изначальный смысл: попытку заново начертить «карту социального и сакрального мира» (loc. cit.). Ср. Bailey 1983, 2.33: притча становится обычной моралистической историей именно тогда, когда мы *игнорируем* окружающий ее диалог. См., например, Evans 1990, 467: автор сначала объявляет притчу нравственным уроком безграничной любви к ближнему, а затем признается в своем затруднении согласовать этот смысл с контекстом.

NTPG 268, резюмируя дискуссию, с многочисленными цитатами из текстов (262–268). Особенно заметна эта мысль в следующих отрывках: Ис 2:2–5 (= Мих 4:1–5); 49:1–6; Зах 8:20–23; 14:12–19.

В очень разных частях книги: Зах 8 и Зах 14. Однако у нас нет причин полагать, что евреи I века предвидели разделения, осуществляемые современными библейскими критиками.

3ax 14:9.

Мф 8:11–12/Лк 13:28–29.

Мф 10:15; 11:21–24/Лк 10:12–14; Лк 4:25–27; 11:29–32. Параллель к Мф 10:15 в Мк 6:11 основана на одном из вариантных чтений, теперь обычно отвергаемом.

Мф 10:5–6; ср. Мф 15:21–28/Мк 7:24–30. На последней истории (о сирофиникиянке) сейчас часто строят модную теорию о предрассудках Иисуса и его готовности выслушать от чужеземки укор и поучение (см., например, Theissen 1991b, 4046). Однако это не единственный способ истолкования, как видно, например, из Caird & Hurst 1994, 395.

См. Деян 10–11; 15; Гал *passim*.

Jeremias 1958; Meyer 1987; Caird & Hurst 1994, 393–398. В своей постоянной критике Иеремиаса Сандерс делает упор на вопрос о том, «был ли Иисус за израильский народ» (Sanders 1987, 236сл.). Работы Иеремиаса, возможно, и вправду дают основание для такого вопроса. Однако если интерпретировать факты в намеченном мною (вослед за самим Сандерсом!) ключе и в свете «эсхатологии Восстановления», появляется ответ: да, Иисус верил и в *богоизбранность*, и в *первенство* Израиля, — но это не мешало ему считать, что язычники войдут в благословение Израиля. Было бы упрощением противопоставлять «разрушение Израиля» «утверждению Израиля» (ср. Sanders 238). Как будет ясно, я согласен с Сандерсом (239), что Иисус «направлял усилия к полному избавлению Израиля». В конечном счете позиция Сандерса в «Исторической фигуре Иисуса» (Sanders 1993, 192) не столь уж отличается от моей: подобно многим своим еврейским современникам, Иисус «ожидал, что хотя бы часть язычников обратится к Богу Израилеву и войдет в грядущее Царство». Я также сомневаюсь, что этот вывод сильно бы беспокоил Иеремиаса.

Мф 5:14–16; ср. Мк 4:21; Лк 8:16; 11:33; Фома 33:2–3.

Ср. *NTPG* 389сл.; см. также выше [главу 7\(1\)](#).

См. хронику, например, в Borg 1994a, 9сл. См. развитие этой идеи в Borg 1987a, гл. 6; 1994b, гл. 4; Scott 1990; Witherington 1994, гл. 4.

См., например, Crossan 1973, 1983; Scott 1983, 1989.

См., например, Funk & Hoover 1993, 30–34 и *passim*.

См., например, Mack 1988, 1993; Downing 1988, 1992. Интерпретация Кроссана содержит больше нюансов (Crossan 1991a), но и он мыслит в этом ключе.

См., например, Borg 1984, 1987a, 1994b.

Sanders 1985, 7.

См., например, Mask 1988, 73 [цит. выше в главе 2 (3)].

Sanders, *loc. cit.*

Здесь я опираюсь на некоторые доводы, изложенные мною в Wright 1996a.

Дан 1:17.

Дан 12:2.

Сир 50:1–21.

Сир 24:8–29; ср. *NTPG* 217.

1QS 4:18–23. См. Vermes 1995 [1962], 74сл; ср. GM 7. [Цитата дана в переводе К. Б. Старковой. — *Прим. пер.*]

Мк 8:34–37/Мф 16:24–26/Лк 9:23–25; ср. Фома 55:2.

Witherington 1994, 172, 180сл.

Witherington 183, 200сл.

Caird 1965, 20сл. (= Caird 8c Hurst 1994, 365сл.).

NTPG 333, в непосредственном контексте 331–334 и более широком контексте главы 10 в целом. К списку перечисленных там источников в подтверждение вышеизложенной позиции следует добавить Horsley 1987, 138сл., 337, а также цитируемого Хорсли Wilder 1959. Среди многих отрывков, которые можно привести, для начала подойдут три отрывка, на которые указывает — вопреки собственной линии аргументации! — Эллисон (Allison 1985, 89): Псевдо-Филон 11:3–5; 4 Езд 3:18–19; В.Т. Зевахим 116а. Относительно аргументации Эллисона см. ниже [прим. 3](#) и [прим. 38 в главе 6](#).

См. *NTPG* 459–464. Попытка Эллисона (Allison 1985, 84–90) опровергнуть эту позицию, как ее сформулировал Джордж Кейрд, сводится: а) к голословному утверждению противоположного мнения (87–89); б) к решительному непониманию доводов Кейрда (88–89). Бен Мейер (Meuer 1992а, 56), казалось бы, соглашается с Эллисоном в отвержении «метафорического» прочтения Иисусовой эсхатологии. Однако использование им категории «символа» тесно соотносится с тем, что Кейрд разумел под «метафорой»: «Всякое пророчество говорит языком символа. Между таким языком и реальными событиями существует нередуцируемое различие». Кейрд неоднократно (см. особенно 1980, часть II) возражает как раз против той редукции «метафоры» к «просто метафоре», которую, похоже, приписывают ему Эллисон и Б. Мейер [см. [ниже 4 \(i\)](#)].

Мой тезис отчасти близок идеям Глассона и Робинсона (Glasson 1963 [1945]; Robinson 1979 [1957]). Однако я расхожусь с ними во многих частностях, а отчасти и в общей форме гипотезы. Из важных современных работ стоит выделить Aune 1992b; Witherington 1992. Опять–таки, для их подробного анализа здесь нет места.

Так Riches 1980, 106, 168; более осторожно Sanders 1985, 115: весть о суде — не предупреждение Израилю, а сообщение ученикам о той роли, которую им предстоит сыграть (Мф 19:28).

См. краткий перечень в [главе 5 \[4 \(iii, в\)\]](#).

См., например, Ис 1:10: уподобление Иерусалима Содому и Гоморре. Есть ли необходимость пояснять, что Ис 1:10 — не «антииудейский» выпад, а типичный пророческий призыв к Израилю хранить верность своему Богу?

См., например, избиение младенцев (Мф 2:6–18; + цитата из Иер 31:13); падение и восстание многих в Израиле (Лк 2:34).

Мф 3:7–10/Лк 3:7–9.

Относительно всего этого см. Borg 1984, 201–227, 265–276; относительно Иисуса и Иоанна Крестителя см. 269п.

Иер 4:23–28; ср. *NTPG* 298сл.

Ср. Caird & Hurst 1994, 361: «Ученики не были проповедниками, посланными спасать отдельные души для какого-то неземного рая. Они были курьерами, объявляющими в стране чрезвычайное положение и проводящими референдум по вопросу о выживании нации».

Ср. разговор между Ахавом и Илией в 3 Цар 18:17сл.

Ср. *NTPG*, гл. 6, 7.

См. Мф 16:2–3/Лк 12:54–56. Не приходится удивляться тому, что в Фоме 91 эсхатологическая нота приглушена.

См. *NTPG* 185–203; также ниже [глава 9](#).

Ср. *NTPG*, гл. 10, особенно 291–297.

См. Caird & Hurst 1994, 361сл., против Кюммеля.

Борг (Borg 1984, 266–276) перечисляет материалы типа угроза/предупреждение, однако проводит ненужные, на мой взгляд, разграничения: высказывания с выражением «сын человеческий» он понимает в традиционном для некоторых научных кругов ключе, а потому отрицает их принадлежность Иисусу (221–227). См. также Borg 1987с; 1994а, гл. 3, 4.

Мф 3:7–10/Л к 3:7–9. Относительно параллелей в учении Иисуса см. особенно Лк 13:6–9, а также историю со смоковницей в Мф 21:18–22пар.

Мф 3:12/Лк 3:17. Относительно образа огня в предупреждениях Иисуса см., например, Мф 5:22; 7:19; 13:40, 42, 50; 18:8сл. (Мк 9:43); 25:41; Мк 9:48сл.; Лк 12:49; ср. Ин 15:6.

См., например, 2 Пар 36:16сл.

Мф 16:14/Мк 8:28/Лк 9:19.

Мф 5:20.

Мф 5:25–26/Лк 12:58–59.

Мф 6:15; ср. Мф 18:35; Мк 11:25. См. также Мф 22:11–14 и более полное обсуждение выше в [главе 7 \[3 \(ii\)\]](#).

Мф 26:52.

Мф 7:13–14; ср. Лк 13:24.

Мф 7:19. Относительно образа «доброго и худого деревьев» в целом см., например, Мф 12:33–37/Лк 6:43–45; Лк 13:6–9.

Мф 8:11–12/Лк 13:28–29 (в ином контексте).

Ср. выше главу 6 [3 (и, б–в)].

Мк 4:26–29; ср. Фома 21:4сл.

Мф 13:24–30, 36–43.

Мф 13:47–50; скорректировано в Фоме 8.

Мф 22:7. Отсутствует в параллельных отрывках у Луки и Фомы.

Мф 22:1–14; 25:1–13, ср. Мк 13:35–37; Лк 12:35–36; 13:24–30; 14:7–11; 14:15–24; Дидахе 16:1; Фома 64.

Мф 25:14–30/Лк 19:11–27; ср. ниже главу 13 [3 (i, б)].

Мф 21:41–43/Мк 12:9–11/Лк 20:16–18. Высказывание о грядущем суде отсутствует в параллельном отрывке Фома 65. Однако Фома 66 включает высказывание об отброшенном камне.

Мф 7:1–5/Лк 6:39–42/Фома 26/Р. Оху. 1.1.

Мф 15:14/Лк 6:39/Фома 34.

Лк 11:33–36; ср. Мф 5:14–16/Мк 4:21–23/Лк 8:16сл./Фома 24, 33/Диалог Спасителя 8/ *Р. Оху.* 655.24.

Мф 21:32.

Мф 10:14–15/Лк 10:11–12; ср. Мк 6:11.

Мф 11:20–24/Лк 10:13–15.

Мф 12:38–39, 41 пар.; ср. Caird & Hurst 1994, 363 сл.

Мф 23:32–36/Лк 11:45–52. [Из синодального перевода недостаточно видно то, что хорошо видно в английском переводе, которым пользуется Т. Райт: «род сей» означает «это поколение». — *Прим. пер.*]

Мк 9:4349, ср. Мф 5:29–30; 18:8–9.

Мф 21:33–46/Мк 12:1–12/Лк 20:9–19.

Наличие этого пассажа в Q должно было бы заставить призадуматься тех, кто датирует подобные материалы временем после 70 года. Нет ни малейших доказательств тому, что данный материал относится к поздней гипотетической страте Q (ср., напр., Funk 8с Hoover 1993, 332, относительно Лк 11:29–32). Отметим также контекст Луки: постоянные предупреждения Иисуса о суде. Этот контекст показывает, что материал не стоит особняком от общего содержания учения Иисуса. Сюда же можно отнести провозглашение Иисусом «горя» соблазняющим малых: Мф 18:6–7/Мк 9:42/Лк 17:1–2.

Иез 10; см. Borg 1984, 181сл.

Относительно других интерпретаций см., например, Fitzmyer 1985, 1094–1111.

Лк 23:29–81. См. ниже [главу 12 \[5 \(іі, г\)\]](#).

NTPG, часть II, например, 51 сл.

Ср., например, Meyer 1992a, 88: отказ считать само собой разумеющимся избрание всего Израиля «был в речах Иисуса далеко не единичным случаем... Он постоянно подчеркивал, что статус богоизбранности зависит от отклика на последний зов Божий. Тема грядущего суда как одобрения данного утверждения неоднократно встречается в синоптической традиции». Ср. Meyer 1992b, 784: грядущий суд — «одна из постоянных тем, красной линией проходящая через Евангелия... Естественно, все эти тексты необходимо тщательно и критически проанализировать с исторической точки зрения, но совершенно невероятно, чтобы они *целиком* были недостоверны».

Относительно переплетения здесь (Лк 19:42⁴⁴) различных ветхозаветных аллюзий, представляющих собой более вероятный фон, чем реальная осада Иерусалима в 70 году, см. прежде всего Dodd 1968, 74–77. Относительно дислокации Тита на горе Скопус, при Десятом легионе — на горе Елеонской, см. Иосиф Флавий, *Иуд. войн.* 5.67–70.

Весь данный раздел не только предвосхищает более подробный анализ материала в главе 9 и [части III](#), но и отчасти зависит от сделанных там выводов.

См. Michel 1967, 120 и т. д.; Meyer 1979, 185сл. Ср. *NTPG* 387, прим. 59.

Мф 7:24–27/Лк 6:46–49.

Мф 12:4М5/Лк 11:24–26.

Лк 13:1–5.

Мф 23:38/Лк 13:35.

Мф 21:13/Мк 11:17/Лк 19:46, ср. Иер 7:11 (и, естественно, Иер 7 в целом). См. особенно Borg 1984, гл. 7, особенно 174; также ниже [главу 9 \[3 \(iii\)\]](#).

Мк 11:12–14, 20–25; ср. Мф 21:18–22.

Мф 21:21/Мк 11:23; ср. Мф 17:20; Фома 48, 106.

Cp. 1 Kop 13:2.

Мф 9:13; 12:7; ср. Ос 6:6.

См. *NTPG* 162сл.; см. также ниже [главу 9 \[3 \(iii\)\]](#).

Мк 14:58; Мф 26:61 — сокращенная версия того же высказывания.

Мк 15:29–30/Мф 27:39–40.

ИИ 2:19.

Деян 6:14: *topos* («место») - одно из обозначений Храма. Ср. Ин 11:48.

Фома 71. Неудивительно, что Фома не ждет новой отстройки Храма ни в буквальном смысле, ни в паулинистском (Церковь как реальный восстановленный Храм). Судя по такой переработке, предание о высказываниях Иисуса против Храма было очень распространенным. Ведь от Фомы не ждешь такого рода озабоченности проблемой еврейского института.

Парадокс во многом обязан тому обстоятельству, что основные высказывания в данной серии вложены в уста «лжепророков» и противников. См. прежде всего Sanders 1985, *passim*, особенно 71–76.

Мф 10:32/Лк 12:8сл. (с «Сыном Человеческим» вместо первого «Я» и «Ангелами Божиими» вместо «Отца Моего Небесного»). Ср. 2 Клим 3:2.

Мф 16:24–28/Мк 8:34–38/Лк 9:23–26.

Мф 10:26сл./Лк 12:2сл./Р. Оху. 1.8/Фома 33.

Мк 4:22сл./Лк 8:17/Р. Оху. 654.5/Фома 5; 6.

Мф 10:29–31/Лк 12:6–7; ср. Мф 6:26/Лк 12:24; Лк 21:18.

Мф 6:13/Лк 11:4/Дидахе 8:2; ср. Мф 26:41/Мк 14:38/Лк 22:40.

Мф 10:19–20/Лк 12:11–12; ср. Мк 13:11/Лк 21:14–15.

Мф 19:28/Лк 22:30.

Мф 19:29/Мк 10:29–30/Лк 18:29–30; ср. Апокриф Иакова 4:1.

Лк 17:1сл.; Мф 10:32/Лк 12:8–9; и особенно Мф 16:24–28/Мк 8:34–9:1/Лк 9:23–27 (по мнению Луки, это речение относится к Царству).

Мф 16:17–19; Мф 18:15–20. См. особенно Meyer 1979, 185–197, 302сл.; Meyer 1992a, 258–262.

Мф 19:30/Мк 10:31/Лк 13:30, ср. Мф 20:16; *Р. Оху.* 654.4; Фома 4.

Насколько мне известно, Кейрд никогда не публиковал детального обоснования этой позиции, но ее основной пафос хорошо виден в его комментарии на Евангелие от Луки (1963). Указанное обстоятельство может объяснить, почему данный комментарий сейчас в некоторых кругах не в почете.

Sanders 1985, 222сл.

См. *NTPG* 34сл., 51–54, 59, 88–96. С не меньшим успехом можно предположить, что Послание к Галатам написал Мартин Лютер, — как, кстати, вполне можно подумать из некоторых комментариев!

Koch 1972, особенно гл. 6. Создается впечатление, что «семинар по Иисусу» все еще продолжает спасать Иисуса от апокалиптики; см. выше [главу 2](#), а также, например, Funk 1991, 192сл. В Funk & Hoover 1993, 107–114, Мк 13 маркирован почти исключительно черным цветом, с вкраплениями серого.

См., например, Funk & Hoover 1993, 107.

См. Dodd 1968, 69–83; относительно подробностей см. ниже.

Funk 1991, 192сл. содержит превосходное краткое резюме этой затасканной концепции. Относительно более подробного анализа см., например, Beasley–Murray 1954, 1957, 1983, 1986; Moore 1966; Gaston 1970; Hooker 1982, а также комментарии и посвященные этому разделу места в многочисленных книгах об Иисусе.

Caird 1965, 20–22; адаптировано в Caird & Hurst 1994, 365сл.

См. *NTPG* 284сл., 342сл., 459–464.

LSJ 1343, s. v. со ссылками. Относительно обычного значения «прибытие» см. 1 Кор 16:17; 2 Кор 7:6, 7; 10:10; Флп 1:26; 2:12. Исходя из этого, применительно к Иисусу слово *parousia* естественнее всего понять примерно как «появление на сцене» (в смысле «воцарение»).

На мой взгляд, наиболее удачные попытки принадлежат Уэнему и Тайсену: Wenham 1984; Theissen 1991a, гл. 3.

Этот подход закрепил в науке немало странностей. Одна из них — разбивка Мк 13 по меньшей мере в двух стандартных синопсисах: Huck & Lietzmann 1936 [1892]; Throckmorton 1979 [1949]. Оба обозначают Мк 13:1–4 как «предсказание о разрушении Храма», присоединяя его к прочим кратким отрывкам, относящимся к проповеди Иисуса в Иерусалиме. Затем они громогласно объявляют начало нового большого раздела в стихе 5: «синоптический апокалипсис», начинающийся со «знамений парусин» (Аланд, по крайней мере, *весь* отрывок Мк 13 определил как «Die synoptische Apokalypse»). Сходную разбивку предлагает Funk 1985b, 249сл.: Мк 13:1–2пар. — «Иисус предсказывает разрушение Храма», Мк 13:3–13 — «Знамения конца». Подобная интерпретация настолько прочно и давно закрепились в новозаветной библеистике, что я порой сомневаюсь в возможности ее искоренить. Однако попробовать стоит.

Мк 13:1–4/Мф 24:1–3/Лк 21:5–6. В конце у Матфея: «...признак *твоего пришествия* [*parousia*] и кончины века». Относительно смысла последней фразы см. ниже.

Хороший пример — высказывание Мэнсона при разборе Мк 9:1 пар.: «Безжалостное подавление крупной военной империей безрассудного восстания на отдаленной части своей территории имеет не больше отношения к приходу Царства Божьего в силе, чем подавление восстания сипаев» (Manson 1931, 281). Опровержение этого взгляда см. в Caird & Hurst 1994, 365сл. Ср. Lampe 1984: в ранний период большое значение упомянутому событию придает только Послание Варнавы.

Различные пророки, уводившие народ «в пустыню», похоже, осознавали символическое значение пустыни. Иоанн Креститель осознавал символическое значение Иордана. Как давно показал метод анализа редакций, синоптические евангелисты также осознавали символическое значение места (например, Conzelmann 1960 [1953]). Поэтому странно слушать речи о том, что Иисус не мог осознать и использовать символическое значение горы Елеонской.

«Новая Иерусалимская Библия» (*New Jerusalem Bible*) уверяет: Мк 13 относится только к разрушению Иерусалима как «акту избавления Богом Своего народа», но Мф 24–25 сопрягает эту идею с идеей «последнего пришествия Христа».

Это — сильная сторона часто повторяемого Вермешем утверждения, что «апокалиптический Сын Человеческий» — относительно современная и нееврейская выдумка (см., например, Vermes 1983, глава 7).

См. *NTPG*, глава 10, особенно 299–301.

Ср. Лк 24:21: «А мы надеялись было, что Он есть Тот, Который должен избавить Израиля».

Матфей также не делит, на основе двойной проблемы, свою главу на две части (ст. 4–35: об Иерусалиме; ст. 36–51: о «втором пришествии»; *contra* France 1985, 335).

Ср. Лк 23:42, за которым следуют Деяния Пилата 10:2.

Мк 13:5–13/Мф 24:4–14/Лк 21:8–19.

Ср. *NTPG* 277сл.

То обстоятельство, что параллель Матфея к этой части Мк 13 содержится в Мф 10 (ст. 16–23), подчеркивает: материал прекрасно вписывается в общий контекст Иисусова служения. Хотя, конечно, и в Мф 10:16–23 при желании можно усмотреть послепасхальный апокалипсис, спроецированный в прошлое, на жизнь Иисуса. Опять–таки в своем окончательном суждении мы будем идти не от небольших фрагментов, решение по которым вынесено на основе априорных посылок, а от общей когерентности тех или иных гипотез.

Мих 7:2–10. В М. Сота 9:15 этот отрывок цитируется как часть состояния Израиля во время «шагов Мессии» (которое Danby 306, п. 9 называет «концом времени плена»), когда, согласно ряду раввинов, например, Элиэзеру Бен–Гиркану (конец I века), Израиль должен довериться «Отцу нашему на Небесах».

Относительно данного феномена см. Hays 1989.

Мк 13:14–23/Мф 24:15–28/Лк 21:10–24.

Из недавних работ Funk 1991, 195; ср. Fitzmyer 1985, 1254сл. На мой взгляд, Фицмайер недооценил аргументацию Додда (см. ниже). Вообще, у Фицмайера мы видим типичный случай проблемы, которая возникает у всех, кто считает, что данный материал появился после 70 года: (а) отрывок должен относиться к уже прошедшим событиям 70 года; (б) детали не соответствуют событию, поэтому (в) Лука мало о нем знал! Такой теории ни один факт нипочем: все проглотит, улыбаясь как чеширский кот. Но не остается ли от нее, как от того кота, одна лишь улыбка?

Относительно последующего см. Dodd 1968, 74сл.

Лк 19:44: детей будут разбивать о камень. Согласно Флавию, жителей до 17-летнего возраста продали в рабство (*Иуд. войн.* 6.418). Библейские аллюзии предполагают именно убийство детей (например, Ос 10:14; 13:16; Наум 3:10; ср. Пс 136:9).

Относительно Мк 13:5 ср. Мих 3:12; Иер 7:14; 46:8; Иез 24:21.

Мк 13:17пар.; Ос 13:16 [МТ 14:1].

Мк 13:20пар.; Ис 65:8. В контексте Исайи суд задерживается ради избавления истинного богоизбранного народа: осуждение должно постичь тех израильтян, что следуют языческими путями.

Мк 13:22; Втор 13; Иер 6:13сл. и т. д.

Мк 13:14; Иез 7:12–16.

Дан 9:26–27. [Обращаем внимание читателя, что мы здесь существенно отступили от синодального перевода, следуя переводу, который дает Т. Райт. Текст Дан 9:26–27 весьма темен и переводу поддается с трудом. — *Прим. пер.*]

Отноительно интерпретации Даниила в I веке см. *NTPG* 289–295, 312–317.

Дан 11:31–35.

Дан 12:10–11.

1 Макк 1:54–56, 62–64; ср. 2 Макк 8:17; Иосиф Флавий, *Иуд. древн.* 18.257–309. Рассказывая о попытке Гая поставить в Храме свою статую и о реакции евреев на эту попытку, Флавий, видимо, создает сознательную аллюзию на Маккавеев. Иными словами, в I веке это был понятный способ рассказать историю со скрытыми намеками.

Уже для переводчиков Септуагинты это место было трудным. Таким же оно остается и поныне: см. Montgomery 1927, 881–388, 401404; Goldingay 1989, 262.

Теперь едва ли есть необходимость говорить, что эта ссылка — не обязательно *vaticinium ex eventu*. Хотя, конечно, различные поколения христиан, слышавшие или читавшие отрывок, прилагали его к своим собственным ситуациям (ср., например, Theissen 1991a, гл. 3).

1 Макк 2:7–12, ср. 3:45, 50–53.

1 Макк 2:15–28. Выделенная курсивом часть по–гречески выглядит так: *kai ephugen autos kai hoi huioi autou eis ta ore, kai egkatelipon hosa eichon en te polei.*

Евсевий, *Церковная история* 3.5.3; ср. *NTPG* 352. Относительно Пеллы см., например, R. H. Smith 1992 (повторяет возможную связь с Мк 13:14, но в более мягкой форме) и особенно Ludemann 1980.

См. также выше относительно Лк 19:42–44 с аллюзиями на Ос 13:16 (осуждение Самарии); Наум 3:10 (Но–Аммон и Ниневия); Пс 136:9 (Вавилон).

Ис 13:6, 8–11, 19. Ср. Вознесение Моисея 10:1–10, относительно чего см. *NTPG* 304сл.

Ис 14:4, 12–15.

Ис 34:3–4.

Иез 32:5–8.

Иоил 2:10–11, 30–32; 3:14–15. Можно добавить Ам 8:9; Соф 1:15.

Ис 48:20; 52:11–12. Контекст этого последнего отрывка, особенно весть о воцарении ГОСПОДА (Ис 52:7–10), тесно перекликается с провозвестием, служением и самопониманием Иисуса, хотя аллюзия на него в Мк 13 пар. особенно парадоксальна: изначально пассаж говорил о *спасении* Иерусалима. Опять перед нами важнейшая перемена ролей. Иерусалим стал Вавилоном, а Иисус с учениками — Иерусалимом.

Иер 50:6, 8, 28; 51:6–10, 4546, 50–51, 57.

3ax 2:6–8.

3ax 14:2a, 3–5, 9.

Кто-то может счесть этот вывод значимым для интерпретации Откр 17–19, где, по мнению некоторых современных комментаторов (например, Massyngherde Ford 1975), великий нечестивый город — не Рим, а Иерусалим (ср. Откр 11:8). Я обнаружил, что этот тезис вызывает в некоторых кругах возмущение — возмущение, явно спровоцированное не просто необычностью толкования (в конце концов, в журналах необычных толкований Апокалипсиса бывает немало, но они лишь вызывают любопытство). Что и кому здесь невыгодно?

Ср. Лк 17:22–87, относительно чего см. ниже.

Caird 1965, 21.

Cp. *NTPG* 390–96.

Ср. опять Dodd 1968, 69–83.

См. 1 Фес 2:13–16; 2 Фес 1:5–2:12; Откр *passim* \ Дидахе 16:1–8. Столь большое число свидетельств на ранней стадии снова показывает, что официальные категории Кроссана не определяют его выводов: принадлежность Иисусу этого ряда идей он отрицает (Crossan 1991a, 434).

CM. Horsley & Hanson 1985; *NTPG* 170–181.

Относительно этого слуха см. Тацит, *История* 2.8. Одно из недавних обсуждений в связи с вопросом о датировке Откр см. в Smalley 1994, 40–50.

Мф 24:27–28/Лк 17:24, 37.

Лука добавляет: «...а на земле уныние народов и недоумение; и море восшумит и возмутится; люди будут издыхать от страха и ожидания бедствий, грядущих на вселенную» (Лк 21:25–26). Здесь есть аллюзии на Пс 64:7; Прем 5:22.

Матфей добавляет: «Явится знамение Сына Человеческого на небе; и тогда восплачутся все племена земные» (Мф 24:30). Здесь есть аллюзия на Зах 12:10, чей контекст — великий плач в Иерусалиме и последующая победа истинного богоизбранного народа, особенно дома Давидова.

Матфей добавляет: «С трубою» (Мф 24:31), — с аллюзией на Ис 27:13. Заметим, что греческое слово *angeloi* может равно означать как «ангелов», так и человеческих посланников.

Лука пропускает эту последнюю фразу, но добавляет: «Когда же начнет это сбываться, тогда восклонитесь и поднимите головы ваши, потому что приближается избавление ваше» (Лк 21:28).

Мк 13:24–31. Существенные расхождения в параллельных местах (Мф 24:29–35/Лк 21:25–33) отмечены выше.

NTPG 280–299.

Не могу не вспомнить занятный эпизод, происшедший в 1988 году в Ванкувере. В этот самый момент один студент в замешательстве сказал, что *он* не знает, идет он или приходит.

См. ниже относительно Мф 25:31 и Зах 14:5.

NTPG 289–295, 304, 312–317.

Деян 5:33–39.

Caird 1965, 22.

Об этом по—своему свидетельствует Иосиф Флавий, сообщая предания о том, как великие врата Храма сами распахивались и ангелы уходили (*Иуд. войн.* 6.293—300).

Относительно *рах Романа* со всей его неоднозначностью см. Wengst 1987, часть I.

Втор 30:2–5. В ст. 4 LXX переводит еврейское *biqtse hashamayim* (букв, «на краю небес») следующим образом: *ap' akrou tou ouranou heos akrou tou ouranou* («от края неба до края неба»). На это есть довольно четкая аллюзия в Мф 24:316 (*ap* akron ouranon heos ton akron autori*). У Марка чуть иначе: *ap* akrou ges heos akrou ouranou* («от края земли до края неба»). Это убедительно показывает, что марковский отрывок говорит не о «сверхъестественном» или «небесном» событии, но о посясторонних вещах.

Ср. Пс 105:47; Ис 27:13; 2 Макк 2:7.

Зах 2:6–12. «Четыре ветра небесные» также фигурируют в Дан 7:2; Дидахе 10:5.

Лк 13:6–9; Мк 11:12–14, 20–24.

Перевод «он близко» в смысле «второго пришествия» и с буквалистическим пониманием «пришествия Сына Человеческого на облаке» создает дополнительные проблемы: почему он «при дверях»? Могут сказать: фразу «при дверях» нужно понимать в метафорическом смысле. Я, конечно, с этим согласен. Однако почему тогда не предположить, что *весь* отрывок — сплетение символических образов?

Ср. Ис 51:6. Эта глава касается возвращения из плена, и потенциальное исчезновение неба и земли, как и в Мк 13:31/Мф 24:36/Лк 21:33, — способ оттенить нерушимость пророческого слова. См. также Ис 40:8: «Трава засыхает, цвет увядает, а слово Бога нашего пребудет вечно». Отметим и Иер 31:36 LXX (этой ссылкой я обязан Сильвии Кисмаат).

Среди серьезных ученых см., например, Ellis 1966, 246сл.; Marshall 1978, 779сл. Обсуждение в Gundry 1993, 790–792 весьма поучительно.

Об этом см. ниже [главу 10 \(6\)](#).

Ср. Лк 17:22–37; 21:34–36; Мф 24:26–28, 37–41.

Быт 5:29–9:17; 19:1–29. В последующей еврейской традиции Ной и Лот были хорошо известны: Юб 4:33–10:17; 16:5–9 и т.д.

Лк 18:1–8, 9–14.

В английских переводах не всегда четко заметна связь между этими двумя стихами («он оправдывает их» и «он пошел домой оправданным»). Однако она очевидна в греческом тексте, где использован один и тот же корень.

Ср. *NTPG* гл. 4, особенно 98–109.

Относительно места символов в мировоззрениях см. *NTPG*, гл. 5, особенно 122–126; относительно символов в еврейском мировоззрении см. *NTPG*, гл. 8.

См. особенно полемику Сандерса (Sanders 1985, 1993) против авторов вроде Иеремиаса. Вопрос о том, насколько Сандерс справедлив к Иеремиасу (см. Meyer 1991; Sanders 1991), для меня сейчас непринципиален. Я лишь воспроизвожу крайние точки зрения, а не стараюсь тщательно описать научную дискуссию.

Crossan 1991a, 354–360.

NTPG, 431сл.

Вопреки импликациям в Sanders 1985, 264.

1 Кор 7:10сл. Относительно всего этого вопроса см. *NTPG*, 421сл. Негативные версии того же аргумента — вопросы все еще важны в Евангелиях, хотя в растущей Церкви они быстро теряли актуальность, — см., например, в Caird 1965; Moule 1967.

См. выше [гл. 3](#). Первый набросок этой главы был написан, когда я был гостем в Еврейском университете (Иерусалим). Я не забываю об опасной неоднозначности как прошлого, так и настоящего, относительно которого см. Ateek 1989; Howard 1993; Ellis 1994.

См., например, Davies 1964; 1974; Davies & Allison 1988–1991. Это представление сильно повлияла на одно из направлений в исследовании Иоаннова корпуса, представленного, в частности, работой Martyn 1979 [1968]: см. теперь Smith 1990.

NTPG, 161–166, 451–452. Lieu 1994, 115, п. 22, отмечает «общий консенсус относительно невозможности соотнести это благословение [«биркат ха–миним»] прямо или исключительно с разрывом между иудеями и христианами».

См., например, Aune 1991; Dunn 1991; 1992a; Bauckham 1993b; Lieu 1994. Collins 1995, 20, говорит о «крушении гипотезы о Ямнии». Расхождения даже между этими трудами демонстрируют, насколько здесь все сложно и неопределенно.

См., например, Гал 1:13сл., 23 (относительно чего см. Wright 1996с); 1 Кор 15:9; Флп 3:6. Ср. Деян 8:3; 9:1, 21; 22:4, 19; 26:10сл.; ср. 1 Фес 2:14сл.; Гал 4:29; 6:12.

См. *NTPG*, 351–356.

Vermes 1973, 1983, 1993: см. [гл. 3](#) относительно деталей и дальнейшего обсуждения. Ранее представление о столкновениях Иисуса с фарисеями оспаривал Пол Винтер (Winter 1974 [1961], 174–176, 186). В последнем отрывке Винтер даже объявляет Иисуса фарисеем; созвучную позицию можно найти у Маккоби (Maccoby 1980); Сандерс этого не замечает (Sanders 1985, 400 п.71).

Vermes 1993, 26: «Не исключено, что подход Иисуса к Торе и ее основной идее был в чем-то своеобразным. Но он не проповедовал антиномизм ни в общем, ни в частностях».

Ср. комментарий Г. Чедвика, отраженный в Vermes 1983, 13.

Neusner 1989, 290; ср. Neusner 1991, 1993, и сходные утверждения в других работах.

См. *NTPG*, 471476.

Sanders 1985, гл. 9–10; 1993, гл. 14. С выводами Сандерса отчасти согласны и другие ученые, например, Пола Фредриксен (Fredriksen 1988, 102–110; 1995a *8cb*).

См., например, Sanders 1985, 53, 198, 292, ср. 273: «Фарисеи... не покидали Иерусалима». В более поздней книге Сандерс не повторяет этот тезис (Sanders 1993), возможно, из-за того, что его расшатали работы вроде Dunn 1988, 266–274 (и ср. *NTPG*, 181–203). В книге от 1985 года Сандерс во многом опирался на слабые и сомнительные выкладки Мортон Смиа (Smith 1977 [1956], 1978), относительно критики которых см. только что упомянутый раздел *NTPG*. Вот лишь один пример пребывания фарисея вне Иерусалима: Иосиф Флавий описывает деятельность в Галилее «очень строгого» Элеазара (*Иуд. древности* 20.4345).

Sanders 1993, 215сл., 222сл.

Sanders 1985, 265, 291 («не согласись Иисус с фарисеями по поводу их правил чистоты, он стал бы в их глазах лишь одним «ам ха–арец» из многих»); ср. 1993, 214, 219. Однако в 1993, 44, Сандерс допускает, что в хасмонеийский период фарисеи «могли пытаться навязывать свои взгляды», хотя по его мнению, в иродианский и после и родианский периоды (т. е. и во время служения Иисуса) они этого не делали. На мой взгляд, Сандерс ошибается: см. *NTPG*, 185–203, а также ниже.

Sanders 1985, 260–264; 1993, 210–212, 230.

Sanders 1985, 246 (отмечая, что ту же мысль высказывал Бультман), 249сл.; 1993, 220–222. См. также Vermes 1973, 29; Fredriksen 1995a & b. См. более тонкую версию данного аргумента в Raisanen 1982.

Sanders 1985, 255, 263, 267–269, 293; 1993, 225сл. Следуя за Хенгелем (Hengel 1981b [1968]), Сандерс считает лучшим примером повеление «предоставь мертвым погребать своих мертвецов» (Мф 8:21/Лк 9:60).

Sanders 1985, 293, 294–318.

Эсхатологический конфликт: Sanders 1985, 263, 267, 269. Он, однако, утверждает (1985, 259), что «не всякую дверь можно открыть эсхатологическим ключом». Я не согласен: просто нужно выточить эсхатологический ключ еще точнее, чем это сделал Сандерс.

Относительно данного вопроса см. *NTPG*, 190сл., 196сл.

Филон (*Спец. Лег.*, 2.253) говорит о «тысячах» (см. ниже).

См. *NTPG*, 195сл.

Ин 8:48; ср. Bauckham 1993b, особенно 139–141.

Kuhn 1970 [1962]. Трагическая современная аналогия: убийство в ноябре 1995 года израильского премьер–министра Ицхака Рабина было результатом того, что в нем усмотрели угрозу одному из основных символов еврейской идентичности — Земле. Есть существенная разница между дискуссией о Законе и столкновением символов.

Относительно последующего см. *NTPG*, 186–199, с полным изложением фактов.

См. ниже [раздел 2](#). Это — ответ на Fredriksen 1995b.

См. особенно *NTPG*, 187–197, со ссылками на первоисточники и вспомогательные источники, а также обсуждениями.

ИИ 1:24; 4:1.

1 Кор 15:9; Гал 1:13сл. («...будучи неумеренным ревнителем отеческих моих преданий» — язык, перекликающийся с описаниями фарисеев у Иосифа Флавия); Флп 3:6. См. также Wright 1996с.

Иосиф Флавий, *Жизнь* 110. См. выше [главу 7 \[2 \(i\)\]](#).

Филон, *Spec. Leg.*, 2.253, — отрывок, не обсуждаемый тем же Сандерсом в Sanders 1992b.

Естественно, «тысячи» представляют особый интерес в связи с вышеупомянутым вопросом о числе фарисеев.

См. опять Sanders 1985, 267–269, и в других местах.

См., например, Gundry 1993, 370сл.

Sanders 1977, например, резюме на с. 551сл.

Некоторые из этих идей я более подробно обсуждал в Wright 1991. Boyarin 1994 содержит блестящий анализ идеи единой семьи у Павла, хотя его центральный тезис меня не убеждает: см. Wright 1995b.

См. *NTPG*, 421.

Относительно этой старой и спорной проблемы см. из недавних трудов Wenham 1995.

Относительно всего этого см. *NTPG*, 186–199; Borg 1984, 4–17.

Числ 25:6–13; 3 Цар 18:40. Относительно этой традиции см. особенно Hengel 1989с [1961], гл.4.

См. *NTPG*, 237–241; см. также ниже в данном разделе.

Fredriksen 1995a &: b.

Fredriksen 1995a, 45 и в других местах.

Sanders 1983a, 102 и 117, п. 27; см. также 1993, 222. Ср. Klausner 1947 [1925], 376:

«Иудаизм того времени... имел лишь одну задачу: не дать крошечной нации, хранительнице великих идеалов, утонуть в огромном море языческой культуры...».

Sanders 1985, 396, п. 4. Относительно материала Иосифа Флавия см. ниже.

1 Макк 1:41–49.

1 Макк 2:28–26. Рассказ о Финеесе повлиял и на саму форму данного повествования: ср. «пред глазами всех» с Числ 25:6; «увидев это, Маттафия...» — с Числ 25:7.

1 Макк 2:49–50, 64, 67–68 (относительно предпоследней фразы см. ниже [гл. 11, 3 \[iii, д\]](#)). Та же глава сообщает (2:2941) о дилемме, с которой столкнулись повстанцы: если их атакуют в субботу, надо ли сопротивляться? Решили сопротивляться: см. Иосиф Флавий, *Иуд. древности* 12.274–277; ср. сходное решение в *Иуд. война* 2.517сл. и ср. Safrai 1976b, 805сл.

2 Макк 6:1–2, 5–6, 10–11, 18–19.

Филон, *Leg.*, 115–117.

Иосиф Флавий, *Против Апиона* 2.147, 178сл., 189, 271сл., 282; ср. 228 (евреи оставались верными своим законам под большим давлением, чем то, которое заставило спартанцев отступить от своих законов). В этих отрывках Иосиф обычно не употребляет слова *ethnos* («народ»): он просто говорит «мы» и «другие».

Иосиф Флавий, *Против Апиона* 2.287–290.

Об отношении язычников к еврейским обычаям см. крупные исследования Stern 1974–1984; 1976; из недавних работ — Feldman 1993, гл. 3–5. Относительно старания избежать компромиссов с языческим идолопоклонством в Земле Израилевой см., например, Safrai 1994, 243–254.

См. Douglas 1966, 1968, 1993. Относительно этого вопроса см. Goodman 1987, 99сл.; Saldarini 1988, 286.

См. ниже в этой главе [раздел 2 \(iv\)](#).

Иосиф Флавий, *Против Апиона* 2.209сл.

Как советовал своим сыновьям Маттафия (1 Макк 2:68). См. ниже [главу 11 \[3, iii \(д\)\]](#).

Это достаточно ясно увидел уже Додд (Dodd 1968, 94–97).

Так, Fredriksen 1995a 8с b. Я вовсе не отрицаю, что подобные проекции встречаются в иных научных трудах.

Ср. Sanders 1993, 235: «По всей видимости, Иисус считал, что его ученики — избранники Бога». Это явно не анахронистическая проекция современного эгалитаризма.

1) Мк 2:23–28/Мф 12:1–8/Лк 6:1–5; 2) Мк 3:1–6/Мф 12:9–14/Лк 6:6–11; 3) Лк 13:10–17; 4) Лк 14:1–6. У Иоанна: 5:2–18; 9:1–41. Ср. Евангелие детства 2:1–5.

Sanders 1985, 264сл.; 1993, 212–218.

Sanders 1985, 265.

Sanders 1993, 214.

Филон, *Spec. Leg.*, 2.253; см. выше [прим. 38](#).

Cp. *NTPG*, 195.

См., например, Мф 10:24сл.

Кумранский Свиток Войны (1QM) показывает, насколько стилизованной в богословском плане могла быть картина грядущей Священной Войны против язычников.

Мк 3:4; Лк 13:15сл.; 14:5.

Мк 2:25–26/Мф 12:3–4/Лк 6:2–4; ср. 1 Цар 21:1–6.

В Матфее вой версии эпизода Иисус еще говорит: «Или не читали вы в законе, что в субботы священники в Храме нарушают субботу, однако невиновны?» (Мф 12:5). Но из следующего же стиха видно, что и здесь спор не просто о галахе. Огромную важность имеют слова Иисуса: «Здесь Тот, Кто больше Храма» (Мф 12:6).

См. *NTPG*, 291–297; также ниже [главу 11 \[3, iv \(a\)\]](#).

См. Втор 5:15 помимо Исх 20:11.

Мк 2:23–3:6; Лк 15:24, 32 (см. выше [гл. 4](#)); 16:31 (см. выше [гл. 7 \[2, i\]](#)).

В Лк 13:14 возражение высказывает старейшина синагоги. Это интересно с точки зрения истории традиции: ходульный образ фарисея отсутствует.

См., например, Лк 14:5; ср. CD 11:13–14, относительно чего см. Meier 1994, 756.

Относительно раввинистической параллели для такого шага см. М. Йадайим 3:5. Я рассматривал ее в *NTPG*, 183.

Самое близкое, что мы находим, — Рим 14:5–6; Гал 4:10; Кол 2:16. В этих отрывках тема субботы гораздо менее важна, чем в любом из канонических Евангелий. В некоторых других важных текстах (например, 1 Кор), посвященных полемике в ранней Церкви, она вовсе отсутствует.

Мк 7:1–23/Мф 15:1–20. Различные моменты повествования имеют параллели в неканонических источниках: *Р. Оху. 840.* 2.1–9; *Eger.* 3.1–6; Фома 14:1–5.

Относительно обновления сердца см. выше [гл. 7 \[4, iii \(6\)\]](#).

Мк 7:3сл. См. Gundry 1993, 348.

Мк 7:15/Мф 15:11/Фома 14:5. Гандри (Gundry 1993, 364) убедительно опровергает доводы Кроссана в пользу оригинальности версии Фомы.

Мк 7:17. Мк 7:17/Мф 15:15 называет данное речение «притчей». Относительно сходного употребления см. Мк 3:23, скорее со значением «загадочное высказывание», чем «рассказ с тайным смыслом».

Как подразумевает, например, Гюлих (Guelich 1989, 374, 377). См. 4:10, 34; 9:28, 33; 10:10; 13:3; также обсуждение выше в [главе 6 \[3, ii \(б–в\)\]](#).

См. Мк 6:18, 21–29. Своим первым пониманием этого момента я обязан частному разговору с профессором Колином Брауном. См. выше [главу 7 \[4, iii \(б\)\]](#).

Ср. Sanders 1993, 220: «Если бы Иисус ходил по Галилее, уча людей, что можно есть свинину, поднялась бы буря протеста». Согласен. Поскольку такого протеста не было, Сандерс думает, что Иисус ничему подобному не учил. На мой взгляд, реально ситуация обстояла сложнее: избегая волнений, Иисус учил этому в форме намеков; он однако вызвал тревогу со стороны тех, кто заподозрил подвох (ср. Мф 15:12–14).

Фредриксен (Fredriksen 1995a & b) критикует *NTPG* (в числе прочего) за использование термина «расовая чистота». Что и говорить, если его понять полностью превратно, он несет совершенно негативные ассоциации. Я же им обозначаю тот акцент на этнической принадлежности, кровном родстве, семейной идентичности и Завете народа с Богом, который я и многие другие авторы видят повсюду в еврейских источниках всех периодов. Оговорюсь, что вместе с Павлом (Рим 9:1–5) я этот акцент признаю.

Примеров в письменных источниках можно привести огромное множество. Относительно некоторых наиболее важных см. *NTPG*, 230–232.

Moore 1927–1930, 1.19.

Исх 34:16; Втор 7:3–4; ср. Езд 9:11–12.

Moore, 1.20.

Moore, 1.21.

Ibid. Относительно *atixia* («несмешивания») см. *NTPG*, 230–232, особенно прим. 63.

Моогe, 1.219–234; относительно его терминологии, 219, прим. 1. См. далее, например, Urbach 1981. О монотеизме и избрании см. *NTPG*, гл. 9.

В еврейском тексте Ветхого Завета Израиль обозначается словами «гой» или «ам». Оба они означают «народ», и именно один из них стоит за подавляющим большинством случаев *ethnos* («народ») в Септуагинте. Они могут употребляться взаимозаменяемо, хотя первый больше подчеркивает территориальную и политическую идентичность (см., например, Пс 82:4), а второй — «элемент кровного родства как основу единения народа»; этот аспект может присутствовать и в слове «гой», хотя «ам» и в еще большей степени «мишпах» («семья») делают акцент на идее «общего национального происхождения с основой в кровном родстве» (так Clements в *TDOT*, 2.427–428). Тот факт, что иудаизм Второго Храма не добился устойчивой политической независимости, означал, что понятие «гой» все более и более применялось к нееврейским народам. «Израиль не отождествлял свое избрание с сохранением своего статуса как "гоя". Как "ам" ("народ") и "мишпах" ("семья"), Израиль мог оставаться народом Яхве. И лишь как следствие этого он надеялся вновь обрести статус "гоя"» (Clements 433). Иными словами, и палестинские евреи, жившие в условиях языческого владычества, и общины диаспоры могли, благодаря вере в общих предков, оставаться «народом», несмотря на политическое и территориальное разнообразие. Сколь бы много ни было прозелитов и сколь бы много этнических евреев ни ассимилировались с язычниками, понятие семейной идентичности оставалось центральным.

Мк 3:21, 31–35/Мф 12:46–50/Лк 8:19–21/Фома 99; ср. Мк 4:11пар. [Обращаем внимание читателей на то, что мы несколько откорректировали синодальный перевод, который пытается затушевать реакцию семьи и ответ Иисуса. В английском тексте здесь все правильно. — *Прим. пер.*]

Safrai 1976a, 748.

Лк 11:27сл./Фома 79. Фома вносит разъяснение, добавляя Лк 23:29 («блаженны чрева неплодные и сосцы непитавшие»).

Мф 8:21–22/Лк 9:59–60; ср. Лк 11:27–28/Фома 79.

Hengel 1981b [1968], гл. 1; Sanders 1985, 252–255, с подробными разъяснениями. Ср. М. Берахот 3:1: «Тот, у которого мертвый лежит непогребенным перед ним, освобождается от чтения Шема, Тефилла и от ношения филактерии» (некоторые тексты Мишны добавляют: «и от всех обязанностей, предписанных Законом»). Хенгель указывает: «Греки и евреи считали отказ в погребении неслыханным нечестием» (Hengel 1981b [1968], 9сл.). Ср. Сандерс: «Во времена Иисуса требование заботиться об умерших родственниках, особенно родителях, соблюдалось строжайшим образом» (Sanders 1985, 253). См. также выше [гл. 8 \(4, iii\)](#).

Мф 10:34–38; параллели у Луки — 12:51–53; 14:25–27 (пространная версия, включающая жену, брата, сестру и даже самого себя). См. также Фома 55; видоизменено в Фоме 101. Для лучшего понимания аллюзий в Иисусовом пророческом служении и обетовании стоит изучить весь контекст цитаты из Михея (Мих 6–7).

Мк 10:29–30/Мф 19:29/Лк 18:29.

Мф 22:23–33/Мк 12:18–27/Лк 20:27–38. Суть в том, что закон о левиратном браке, на котором основано саддукейское *reductio ad absurdum*, применим только тогда, когда народ ГОСПОДЕНЬ формируется через брак и рождение потомства. Иисус же возвещал начало новой эпохи, времени воскресения, когда дело будет обстоять иначе.

Мф 10:39/Лк 17:33/Ин 12:25; Мф 16:25–26/Мк 8:35–37/Лк 9:24–25; Лк 14:26; ср. Фома 55; 67. О чуждости миру Иисуса нашего «индивидуализма» и о ключевой роли в нем кровного родства см., например, Malina & Rohrbaugh 1992, 100сл.

Malina 8*c* Rohrbaugh 1992, 78.

Мф 8:19–20/Лк 9:57–58/Фом 86.

См. *NTPG*, 226сл., со ссылками. Относительно собственности см. Hengel 1974.

См. особенно Hengel 1989с [1961], 127–144 (и *NTPG*, 173).

Еврейские слова, обозначающие «наследие», «собственность» и «покой», в текстах, говорящих о земле, тесно связаны: см. Janzen 1992, 144сл. Относительно глубоко укорененного нежелания расставаться с отеческой землей см., например, Alon 1989 [1980], 154сл.; Safrai 1994, 308.

Глубокая в остальных отношениях работа Харви упускает из виду данный момент (Harvey 1990, гл. 6).

Мф 6:19–21; ср. Лк 12:33сл.

Лк 12:13–15. Первая часть диалога повторяется с некоторыми изменениями в Фоме 72. У Луки затем идет притча о богатом глупце (пар. Фома 63). Ср. высказывание о «Боге и маммоне» (Мф 6:24; Лк 16:13).

Лк 12:33–34; ср. Мф 6:19–21.

Лк 14:33.

Мк 10:21–22/Мф 19:21–22/Лк 18:22–23.

Лк 14:27–32 (башня, война). Отметим контекст: призыв возлюбить Иисуса больше семьи (14:25–26) и отречься от имущества (14:33). Дерретт (Derrett 1977) аллюзии видит, но затушевывает их более широкой интерпретацией.

Например, Вермеш (Vermes 1973, 1993).

Относительно последующего см. *NTPG*, 224–226, цитируемые там первоисточники и научную литературу. Полезна статья Meyers 1992 с библиографией, а также весьма глубокая по содержанию 11–я глава из Meyer 1992a. При дальнейшем анализе я постараюсь ответить на критику, высказанную по отношению к *NTPG*.

«О нашем времени будут писать, петь и говорить, пока будет существовать еврейский народ. Наше поколение станет поколением Третьего Храма... Пойдем и восстановим Сион». Из Резолюции исполнительного комитета сионистского движения «хавоним», ноябрь 1947 года; цит. в Richler 1995, 154. Эти замыслы продолжают лелеять, как сообщается, например, в Mairson 1996, 30сл.

См., например, Donaldson 1985, относительно Матфея.

Пс 47:2. Ср. Sanders 1993, 262: «На мой взгляд, невозможно переоценить значение Храма в еврейской Палестине I века».

Moore 1927–1980, 1.369сл. со ссылками на раввинистические тексты.

Meyers 1992, 351, 539. См. также Barker 1991; Meyer 1992a, 231сл., 240–251.

Исследователи часто отмечают этот момент: см., например, Meyers 1992, 360; D. P. Wright 1992b, 241–243; Sanders 1992b, 70сл.

Это не совсем одно и то же. См. далее.

Moore 1927–1930, 1.502сл.

G. A. Anderson 1992, 878.

См. G. A. Anderson 1992, 871сл., 877–881; Sanders 1992b, гл. 7. Далее я буду во многом опираться на эти работы.

См. Sanders 1992b, 106.

См. Neusner 1989, цитирующий Исх 30:16, а также М. Шекалим 1:3 и Т. Шекалим 1:6.

См. Sanders 1992b, 71. В то же время полностью разграничить нравственную и культовую сферы невозможно (такие ошибочные попытки встречались, например, в некоторых анахронистических интерпретациях Павловых воззрений на Закон). См., например, Филон, *Spes. Leg.*, 3.63, 208сл.

Грехи, о которых идет речь, описываются как совершенные непредумышленно («по ошибке»). Это значит, что человек не знал, что данное действие запрещено, или знал, но совершил его случайно. См. Wright 1991, 221–223.

См. G. A. Anderson 1992, 879сл., цитирующий Гезе (Gese) и Яновского (Janowski) как представителей первой точки зрения и Мильгрома (Milgrom) как представителя второй точки зрения.

См. D. P. Wright 1992a, 73:

«То обстоятельство, что [жертвы очищения/за грех] очищают святилище от лица людей, обнаруживает человеческий фактор в динамике жертвы: когда они грешат или навлекают на себя [ритуальную] нечистоту, святилище оскверняется... Грехи и нечистота тесно взаимосвязаны: грех влечет за собой нечистоту в святилище».

Sanders 1992b, 116. Сандерс приводит пример (113–116): семья идет в Храм:

- за прошедший год родился ребенок, и жене нужно пройти очищение;
- была совершена мелкая провинность, за которую уже осуществлена реституция; мужу

остается завершить процесс прощения.

Это резко оттеняет прощение Закхея (Лк 19:1–10): казалось бы, тот должен не только возместить убытки, но и завершить процесс прощения принесением жертвы в Храме (Sanders 1993, 235).

Sanders 1992b, 107.

Cp. Sanders 1992b, 125–143; *NTPG*, 233–235.

Среди последних работ см. особенно Bokser 1992, где содержится ряд ссылок.

D. P. Wright 1992a, 73. Подробные указания относительно Дня Искупления содержатся в Лев 16 и детально обсуждаются в мишнаитском трактате «Йома».

3 Цар 8:27.

Относительно дальнейшей разработки этих тезисов см. недавнюю работу Grabbe 1992, 538–540.

См., например, Числ 15:30сл. Ср. М. Керитот 1:2; 2:6; 3:2.

См. выше гл. 7, особенно [7\(2, i\)](#).

Ис 53:10: «Когда ты сделаешь его жизнь жертвой повинности [«'ашам», как в Лев 5:15 и других местах]»; ср. ниже [гл. 12, прим. 227](#). Более широкий контекст Исаяи говорит о приходе Царства, возвращении из плена, возвращении ГОСПОДА на Сион и обновлении Завета, — т. е. элементах, отвечающих на состояние, описанное в Лев 26, 3 Цар 9 и др.

Meyers 1992, 364. Среди множества текстов см., например, Зах 6:9–14; Пс Сол 17:21–34, особенно 22, 30.

Meyers 1992, 364сл. Ср. *NTPG*, 160, 225–226, 308–309.

Meyers 1992, 367.

См. *NTPG*, 205сл.; Evans 1992; ср. Collins 1995, 84, с пояснением относительно календарных различий между ессеями и официальным иерусалимским культом. Ирод Великий, похоже, благоволил ессеям (Иосиф Флавий, *Иуд. древности* 15.371–379; ср. *NTPG*, 206). Они едва ли отвечали ему тем же, — по крайней мере, в том, что касается Иродова Храма.

Collins 1995, 84.

М. АВОТ 3:2. См. Meyers 1992, 367.

Авот рабби Натана 4; ср. *NTPG*, 228сл.

См. 5–й раздел Мишны (Кодашим).

Иосиф Флавий, *Иуд. война*, 2.427. Относительно тогдашней критики Храма см. ниже.

Goodman 1987; см. ниже.

Этим текстам уделяют внимание все комментарии и почти все современные книги об Иисусе. Особенно отметим следующие исследования: Sanders 1985, гл. 1 (за ним во многом следует, например, Fredriksen 1988, 111–114); Gundry 1993, 639–647. Среди других работ стоит выделить Catchpole 1984; Bauckham 1988; Chilton 1992b, 1994, гл. 2; Matson 1992; Richardson 1992; Meyer 1992a, гл. 11, особенно 261–266. В большинстве из них можно найти массу библиографии.

См., например, Richardson 1992; Chilton 1992b, 1994, гл. 2; некоторые статьи Эванса (Evans 1989a &: b, 1992, 1993).

Относительно тогдашней критики Храма см., среди прочих первоисточников, скорбь о пороках первосвященнических семей в В. Т. Песахим 57а; Иосиф Флавий, *Иуд. древности* 20.179–181, 204–207, а также (к сожалению, фрагментарной) 7-й главе *Вознесения Моисея* (относительно которой см. Bauckham 1988, 79сл. с примечанием). Среди других научных работ см. Goodman 1987; Evans 1989a 8с b, 1992, 1993.

Chilton 1992b (ср. 1992a). Точка зрения Чилтона резюмирована в Chilton 1992b, 155. С некоторыми модификациями ее придерживается Лэнг (Lang 1992, 470).

См. особенно Sanders 1985, 1993. Барретт (Barrett 1975) уже выдвигал это предложение.

См. Crossan 1994, 127–133.

См. Neusner 1989. Теория Ньюзнера — любопытный гибрид гипотез Сандерса и Чилтона (с примесью Бокэма).

Meyer 1979, 170; 1992a, 262–264.

Trumbower 1993, особенно 514. Сходную точку зрения, но с меньшим упором на растление Храма, мы находим у Бокэма (Bauckham 1988, особенно 86 и 175, прим. 82).

Catchpole 1984, резюме на 334.

Borg 1984, 1987a, 1994a, 1994b. См. Borg 1994a, 125, прим. 72:

«И тогда, и теперь я считал Храм центром политики чистоты, а акцию в Храме — протестом против политики чистоты. Однако тогда я рассматривал политику чистоты (и Храм) как идеологическую основу национального движения освобождения. Теперь я вижу в политике чистоты (и Храме) идеологию местной правящей элиты».

Относительно гипотез и их верификации см. особенно *NTPG* 3146, 98–109.

См., например, Meyer 1979, 1992a & b.

См. этот смелый и новый шаг в Sanders 1985, гл. 1.

Некоторые строители этот камень отвергают или, по крайней мере, ставят под сомнение его существование: см., например, Mask 1988, 292; Miller 1991. Вместе с подавляющим большинством исследователей, я считаю рассказ об акции в Храме в целом достоверным. Сильный довод в пользу достоверности — его глубокое соответствие общей картине, в частности, храмовой идеологии, как ее описывает, например, Meyer 1992a, гл. 11. Впрочем, Миллер ставит важные вопросы, и в дальнейшем мы их коснемся.

Ис 20:1–6; Иер 19:1–15; Иез 4:1–17. См. также Ис 8:1–4; Иер 13:1–11; 27:1–15; 32:6–15; Иез 12:1–25.

Бокэм (Bauckham 1988, 87) справедливо указывает, что пророчества о гибели Храма часто упоминают не только о его разрушении, но и о суде Божьем: Мих 3:12; Иер 7:26; Сивиллины книги 3.265–281; 4.115–118; Апокалипсис Авраама 27; 2 Вар 1–8; 4 Вар 1–4.

Мк 11:12–14/Мф 21:18–19, ср. Лк 13:6–9; Лк 19:41–44; Ин 2:19; Мк 14:58/Мф 26:61; Мк 15:29/Мф 27:40; Фома 71; Деян 6:14.

Относительно данной проблемы см. особенно Bauckham 1993b, 143сл.; 1995a, 441–450; 1995b.

См. ниже [гл. 11](#).

Meyer 1992a, 263. Это дает положительный ответ на вопрос, поставленный Харви и Сандерсом (Harvey 1982, 133сл.; Sanders 1985, 76): насколько люди поняли бы символику.

См. Chilton & Evans 1994a, 288сл.; 319сл. Чилтон и Эванс отмечают, что цитаты соединены в типично еврейском стиле — через определенное слово («дом»). Оно употребляется в той части Иер 7:11, что осталась непрочитированной: «Не соделался ли вертепом разбойников в глазах ваших *дом* сей, над которым наречено имя Мое?»).

Относительно аллюзии на Захарию см., например, Sanders 1993, 254.

Ис 56:6–8.

См. *NTPG*, 267сл. Матфей (21:13) и Лука (19:46) слова «для всех народов» пропускают. Почему? Одно объяснение состоит в том, что после 70 года, когда они писали, никаких перспектив на это не было (см. Borg 1984, 349, прим. 67 и другие ссылки). Однако в таком случае не могло быть речи и о превращении Храма в дом молитвы. Поэтому возможна и другая причина: Матфей и Лука уже положили начало трансформации события из разыгранной притчи в чисто экономический протест.

Иер 7:3–15. Далее текст предупреждает: долина Хинном (= «геенна») станет для многих могилой (7:31сл.).

См., например, Sanders 1985, 66сл.; 1993, 255сл., 260. По мнению Сандерса, евангелисты могли взять эту фразу из Иеремии, чтобы эпизод казался политически безобидным.

Harvey 1982, 132сл. Чилтон и Эванс (Chilton & Evans 1994a, 288, прим. 22) видят здесь просто гиперболу. Однако см. ниже.

Иосиф Флавий, *Иуд. древности* 14.415сл.; 15.345–348; ср. *Иуд. война* 1.304–311.

Лк 23:19; а также Ин 18:40; Мк 15:27 пар.

См. Borg 1984, 348, прим. 62 и другие примечания (см. также выше [прим. 171](#)). Бокэм (Bauckham 1988, 84 сл.) понимает *lestai* иначе: священническая аристократия использовала Храм как некую тихую гавань, из которой, образно выражаясь, совершала бандитские рейды (неправедно наживала добро).

Borg 1984, 174. Среди других ученых, увидевших этот смысл выражения «разбойничий вертеп», хотя и расходящихся в последующей реконструкции, — Buchanan 1959; Roth 1960; Gaston 1970, 85, 474; Barrett 1975, 15сл. Бен Мейер (Meyer 1992a, 277, прим. 71) отрицает, что «революционеры» имеют к этому отношение, однако его собственная альтернатива («прибегающие к насилию») не очень сильно отличается.

Таким образом, данное толкование расходится с точкой зрения ряда толкователей, что Иисус хотел добиться для язычников более полного участия в храмовом богослужении; см. рассмотрение различных интерпретаций в Sanders 1985, 68сл.

Как предлагается, например, в Barrett 1975, 16. Гандри возражает (Gundry 1993, 645), но не вполне понимает мою мысль.

Иосиф Флавий, *Иуд. война* 6.323–327, 351–353. Тит отказался, «возмущенный тем, что они, находящиеся в положении пленников, диктуют ему еще условия, как победители» (352)

Мк 11:12–14, 20–25/Мф 21:18–22; см., например, Barrett 1975, 13сл. Относительно того, почему Лука пропускает этот эпизод, см. Kinman 1994. Как известно, у Луки есть притча, указывающая в том же направлении (Лк 13:6–9), — как и притча о злых винограда рях, которую все синоптики помещают вскоре после случая в Храме (о ней см. ниже в [главе 11 \[3, iii \(г\)\]](#)).

Относительно всего предмета см. Telford 1980.

Иер 8:11–13; см. также Мих 7:1 с контекстом.

Мк 11:22–24/Мф 21:21сл.; ср. Мф 17:19сл.; Лк 17:5сл.; Фома 48; 1 Кор 13:2. Даже «семинар по Иисусу» согласился, что тот факт, что данное высказывание содержится в нескольких источниках, говорит в пользу его аутентичности. Впрочем, это не помешало участникам семинара проголосовать против аутентичности (Funk & Hoover 1993, 99).

В калейдоскопе пророческих образов «гора» может быть намеком и на Зах 4:7: оппозиция, стоящая на пути строительства Мессией истинного Храма. См. ниже [гл. 11](#).

См. Meyer 1992a, 262сл.; Sanders 1993, 254; Trumbower 1993, 514, подчеркивая, что в I веке и другие люди сознательно действовали во исполнение библейских пророчеств: например, Февда (*Иуд. древности* 20.97–98), Египтянин (*Иуд. война* 2.261–263; *Иуд. древности* 20.168–172), Самарянин (*Иуд. древности* 18.85–87) и даже Иисус Бен–Анания с его ссылкой на Иер 7:34; 16:9 (*Иуд. война* 6.300–309).

М. Берахот 9:5; В.Т. Берахот 54а; 626.

Мк 11:16 трудно четко соотнести с различными элементами в Зах 14:20сл.; см. Bauckham 1988, 77сл.; Gundry 1993, 642сл. У Бокэма такая остроумная гипотеза (78): «сосуды», о которых идет речь, использовались для переноски материалов, предназначенных для предложения муки, масла и вина, Иисус же возражал против монополии на доходы от этого. Бокэм может отчасти опереться на М. Шекалим 4:9; 5:4, но в целом его предположение — домысел.

Borg 1984, 176.

Richardson 1992: цит. из 508, прим. 5. Эта гипотеза обсуждается в Chilton 1994, 172–176.

Bauckham 1988; относительно подати см. Horbury 1984b; Bauckham 1986.

Chilton 1992a, 1992b; 1994, 172–176.

Ньюзнер очень четко видит этот момент (Neusner 1989). Это дает мне возможность сочетать сильные стороны позиций Бокэма и Чилтона (Chilton 1994, 174) с темой суда.

Дан 8:11сл.; 11:31; 12:11; 1 Макк 1:45сл.; Иосиф Флавий, *Иуд. вайна* 6.94сл.; М. Таанит 4:6.

См. Иосиф Флавий, *Иуд. война* 6.96–110. Это очень интересная речь Иосифа Флавия, стоящего за пределами города, к Иоанну Гисхальскому, находящемуся в городе. Она имела место сразу после прекращения жертвоприношений. Иоанн, предводитель разбойников, объявляет, что город не может быть захвачен, ибо принадлежит Богу Израилеву (98). Иосиф отвечает, с воплями и слезами (111), что выступает от лица отеческих преданий (107) и в согласии с пророками (109), призывая Иоанна покаяться (103), хотя и видит тщетность этого, ибо «сам Бог вместе с римлянами приближает очистительный огонь к Храму и уничтожает обремененный нечистотой город» (110). Конечно, свою речь Иосиф отточил уже после описываемых событий, но это не существенно. Ход мысли демонстрирует когерентность той линии рассуждений, которой мы следуем.

Сандерс (Sanders 1993, 259) видит, что Иисус, «как хороший еврейский пророк, вполне мог считать, что Бог использует для разрушения чужеземную армию», но предполагает: «как радикальный эсхатологист I века, Иисус, вероятно, думал, что Бог сделает это сам». В свете *NTPG* (гл. 10) я утверждаю, что это ложная дихотомия. Mairson 1996, 30сл., передает сходную дихотомию в отношении взглядов на восстановление Храма в XX веке: его построит Мессия, и он сойдет с небес.

См., например, Лк 13:1–3; Деян 4:14; 21:30–36; Иосиф Флавий, *Иуд. война* 2.223–227 (= *Иуд. древности*, 20.105–112). Особенно показателен последний из этих отрывков. Прокуратор Куман (48–52 гг. н. э.) поставил 128 солдат наблюдать за Храмом, чтобы подавить любое возможное на Пасху волнение. Неприличное поведение одного из солдат спровоцировало потасовку. Куман вызвал подкрепление, толпа в страхе бросилась бежать, и многие погибли.

Sanders 1985, 306. Строго говоря, Сандерс здесь пишет не о случае в Храме, а о входе в Иерусалим. Однако смысл, в основном, тот же.

Относительно Кумана см. выше [прим. 212](#).

Meyer 1979, 183 (весь отрывок полон полезных мыслей). Относительно сходного объяснения см. Gundry 1993, 646. Эта гипотеза не может быть сведена к простому противопоставлению «важное событие, значит, Иисуса должны были арестовать» vs. «Иисуса не арестовали, значит, ничего особенного не произошло»: ср. Miller 1991, 248.

Sanders 1985, 71, цитируя других, кто предлагал сходные объяснения; 1993, 261сл. В последней книге тема «восстановления» существенно приглушена по сравнению с первой книгой. Вместо нее он (по–моему, справедливо) делает больший упор на «разрушение».

Мк 14:57сл./Мф 26:60сл.

ИИ 2:19.

Sanders 1985, глава 2 (77–90).

Sanders 1985, 74, признает это лишь частично: любой разумный человек понимает, что смута приведет к катастрофе. Сандерс проводит различие между разрушением, которое приносят чужеземные армии, и разрушением, которое навлекает Бог Израилев. Однако это упускает из виду библейские предупреждения (например, Ис 10:5сл.), а также мнение Иосифа Флавия, что катастрофа была вызвана Богом Израилевым, а осуществлена Римом (*Иуд. война* 6.110.). См. выше [прим. 211](#).

Sanders 1985, 73, 75, 87, 88. На 88 Сандерс говорит, что «взаимосвязь между бедствием, карой Божьей и последующим искуплением Остатка» была «настолько прочно закреплена в иудаизме, что даже упоминание просто о разрушении не было бы понято полностью превратно». Все так. Однако «восстановление Остатка» не идентично «восстановлению Храма» в буквальном смысле слова.

Первые христиане продолжали участвовать в храмовых богослужениях (например, Лк 24:45); относительно этого см. Bauckham, как в [прим. 179](#) выше. Павел считал, что израильское «богослужение» — один из даров Божьих (Рим 9:4). Он упоминает его в Послании к Римлянам среди других даров, которые принадлежат Мессии и его народу, состоящему из евреев и язычников. Фредриксен (Fredriksen 1995b, 90сл.) изображает этот аргумент, с которым она не согласна, в карикатурном виде: я вовсе не думаю, что Иисус «осудил» Храм и храмовое богослужение как «нравственно, социально и религиозно неверные».

Мф 9:13; 12:7; ср. Мк 12:33.

Авот рабби Натана (А) 4.

Так Davies *8c* Allison 1988–1991, 1.135, следуя за Davies 1964, 3Обсл. и Hill 1977.

Neusner 1970, 114, 130.

Так Davies 1964, 307.

NTPG 224–226, 307–320. См. ниже [гл. 11](#). Ср. Runnals 1983; Gundry 1993, 642 и др. Примечательно, что случай в Храме объясняется в Catchpole 1984 как немессианский.

Относительно взаимосвязи между символами и другими мировоззренческими элементами см. *NTPG*, 123–126.

Ис 35:1–2, 5–6, 10.

Относительно «деяний силы» и современных споров о них см. выше главу [5](#).

Мф 11:4–6/Лк 7:22–23. См. ниже [главу 11 \[3 \(iii, в\)\]](#).

Ср. Мф 5:5; Мф 19:29/Мк 10:30/Лк 18:29–80.

Мф 13:45/Фома 76.

Мк 3:31–35 и т. д.; см. выше [главу 9 \[2 \(iv\)\]](#). Ср. Евангелие эбионитов 5; 2 Клим 9:11. Относительно важности родственных уз в мире Иисуса см., например, Malina 1993, часть IV.

1 Пар 1–9; Езд 2:1–67; 8:1–20; Неем 7:6–69; 11:8–12:26.

Лк 9:60. В версии Матфея просто «иди за мною» (Мф 8:22).

Относительно Двенадцати см. выше [главу 7 \(5, i\)](#). Особо отметим Sanders 1985, 101: «Перед нами историчность необычного рода: историчность символа».

С м . *NTPG*, 421сл. относительно Мф 8:5–13/Лк 7:1–10; относительно этого эсхатологического ожидания см. *NTPG*, 267сл.

Мк 2:13–17/Мф 9:9–13/Лк 5:27–32; Мф 11:19/Лк 7:34; Лк 15:1–2; 19:1–10.

Относительно попытки Хорсли (Horsley 1987) дистанцировать Иисуса от «коллорабационистов» с Римом, тем самым объединяя его с движениями социального протеста, см. выше [гл. 7 \(прим. 100\)](#).

Проходная реплика в Мф 11:19/Лк 7:34 едва ли выдумана ранней Церковью. «Семинар по Иисусу» дал этому высказыванию серый цвет исключительно из-за близости упоминания о «Сыне Человеческом» (Funk & Hoover 1993, 180).

Относительно Нагорной проповеди см. выше главу [7](#).

Классическое выражение этого см., например, в Мф 18:21–35.

Мк 2:18–22/Мф 9:14–17/Лк 5:33–39/Фома 47:1–5; 104:1.

См. *NTPG*, 234сл. со ссылками на первоисточники и научные исследования. Кроме того, см. Safrai 1976b, 814–816.

3ax 8:19.

Мк 2:19, 21сл./Мф 9:15,16/Лк 5:34, 36сл. Последнее двойное высказывание Лука называет «притчей»; оно стало отдельным афоризмом в Фоме 47:3–5 (см. также Фома 104:1–3).

Видимо, именно таков смысл добавления Луки в 5:39.

Мк 2:1–13/Мф 9:1–8/Лк 5:17–26; Лк 7:36–50; см. также Лк 19:1–10.

См. особенно Ис 40:1–2; Плач 4:22; Дан 9:1–19 и т.д.

См., например, 1QH 4:11–12; 5:4; 15:30сл. (GM 317, 319, 344).

Meyer 1992a, 257.

Freyne 1988b, 47.

Мк 12:32–34. Ср. Мф 9:13; 12:7, где содержится ссылка на Ос 6:6 (о которой речь выше в 3, iii).

Мк 2:5/Мф 9:2/Лк 5:20.

Пола Фредриксен (Fredriksen 1995b) говорит, что иудаист мог получить прощение везде и в любой момент, как только покался. В каком-то смысле она права. Но Сандерс справедливо отмечает, что без жертвоприношения ситуация не считалась урегулированной (Sanders 1992b, 103–118). Судя по всему, Фредриксен смотрит на вещи с позиции того подхода, который возник после гибели Храма.

См., например, Sanders 1985, 240, 273; 1993, 239.

См. особенно Мк 14:25/Мф 26:29/Лк 22:18.

См., например, Neusner 1989, 1993; Chilton 1992b.

Ср. Funk & Hoover 1993, 32сл.: Иисус, звавший учеников к скромности, не мог делать относительно себя особые притязания. Он был скорее «подобен американскому ковбою, герою Гари Купера... скромн, ненавязчив, не выпячивал себя». Но разве такой человек оставил бы заметный след в истории?

Диалог 69.7; см. Stanton 1994, 166сл.

В.Т. Санхедрин 43а; 1076. См. Klausner 1947 [1925], 27сл.; Horbury 1982а, 57; Stanton 1994, 167. Намек на это же обвинение, возможно, отражен в Деяниях Фомы 48, 96, 102,106сл.: так Stanton 169.

См. перевод Фельдмана (Feldman).

См. Bammel 1974; Stanton 1994, 169–171.

Ин 7:47, в контексте 7:12, 25–27, 40; 10:19–21; Лк 23:2, 5, 14; Мф 9:34; 10:25; 12:24–27; 27:63сл.; ср. Stanton 1994, 175сл.

См. Neale 1993, 90–94, с цитатой из В.Т. Санхедрин 29а; 33б и т. д., а также обсуждением технических тонкостей. Неудивительно, что тема «лжепророка» появляется и в кумранских текстах: см. 4Q375 1.4–9 (GM 278).

Stanton 1994, 171–175.

В соответствии, например, с Stauffer 1960, 74; Jeremias 1971, 78; Bowker 1973, 38–52; Strobel 1980, 80–92; Hengel 1981b [1968], 3842; Harvey 1982, 59; Sanders 1985, 300сл., а также недавними статьями Neale 1993 и Stanton 1994. Я также использовал материал пока не опубликованных лекций профессора Колина Брауна, прочитанных в Оксфорде в мае 1993 года.

Исследователи, признающие существование Q , часто высказывают предположение, что здесь мы наблюдаем частичное совпадение Марка и Q , соответственно приводящее к появлению двух независимых источников: см. Stanton 1994, 178сл.

Aune 1980, 1523–1529; Smith 1978, 94–139.

Schurer 3.342сл. (Alexander).

Это приоткрывает перед нами еще один возможный аспект Лк 15:11–32, где младший сын — как раз «непокорный сын». Между тем притча рассказана Иисусом как защита от обвинения в том, что он принимает грешников и ест с ними (Лк 15:2). Этой мыслью я обязан профессору Колину Брауну (см. также Brown 1984, 288), который еще обратил мое внимание на Derrett 1970, 100–125. Помимо Второзакония, тема «непокорного сына» появляется в Притч 23:19–21; 28:7. О ней упоминается в Филон *Ebr.* 13–98; *Mut. Norn.* 206; *Spec. Leg.* 2.232; Иосиф Флавий, *Иуд. древности* 4.264; *Апион*, 2.206; 11QT 64; М. Санхедрин 10:4–6; М. Шаббат 9:6 (цит. Втор 13:17); М. Авода Зара *passim*, особенно 3:3сл., также с цитатой из Втор 13:17.

См. выше [гл. 5 \(4, iv\)](#). «Изумительными деяниями» называет чудеса Иисуса Иосиф Флавий (*Иуд. древности* 18.63).

Stauffer 1960, 74; Neale 1993, 96–100.

М. Санхедрин 7:10; см. Neale 1993, 92сл., где предлагается связь с Мк 3:6; 12:13; Лк 11:54 и цитируются другие дискуссии.

Как иногда предполагалось: см., например, Strobel 1980. См. ниже главы [11–13](#).

Ср. Ин 7:46–52, где речь идет как раз о такой дилемме.

Мк 3:21.

Мк 3:22/Мф 12:24/Лк 11:15; ср. Ин 7:20.

См. *NTPG* 122–126, особенно 123, а также выше [главу 4 \(2, iii\)](#). После написания *NTPG* я увидел необходимость добавить к первым четырем вопросам еще один: «Сколько времени?» (о последовательности см. ниже). Иначе вся структура, подобно некоторым неиудеохристианским мировоззрениям, теряет привязку к конкретному времени.

Мф 5:3–10/Лк 6:20–23; Мф 13:11/Мк 4:11/Лк 8:10; Мф 11:25/Лк 10:21; Мф 19:28/Лк 22:29–30.

Лк 15:7, 10.

Мф 5:13/Мк 9:49–50/Лк 14:34сл.; Мф 5:14–16/Мк 4:21/Лк 8:16; 11:33/Фома S3.
Относительно этой темы в иудаизме Второго Храма см. *NTPG* 267сл.

Мф 5:43–48/Лк 6:27–36.

Одной из лучших работ по этой теме остается Jeremias 1958.

Это опять заставляет усомниться в обычной предпосылке форманализа, что Евангелия отражают преимущественно жизнь ранней Церкви: см. *NTPG* 421 сл.

Езд 9:8сл.; Неем 9:36. См. *NTPG* 268–272.

Мф 5:5сл./Лк 6:21.

См. выше главу 10 (2, v).

Мк 5, 7. Отноительно характера Декаполиса см., например, Rey–Coquais 1992.

См., например, Мф 11:21/Лк 10:13.

Мф 15:21/Мк 7:24 (ср. 7:31).

Мф 23:37/Лк 13:34.

Мф 11:12; 13:28; 16:4 (и др.); Лк 19:44. — В Мф 11:12 синодальный перевод звучит иначе: «[Царство Небесное силою берется,] и употребляющие усилие восхищают его». Греческий текст можно понять по-разному: (1) Царство использует насилие; (2) Царство подвергается насилию. Второе из этих толкований очень распространено, и Райт придерживается именно его. — *Прим. пер.*

См. выше [главу 5](#).

Относительно этого «дуализма» см. *NTPG* 252–256, 297сл.

Относительно этого словоупотребления см. ниже [прим. 33](#).

Иосиф Флавий, *Иуд. война* 6.300–309.

См. *NTPG* 170–181, на который я опираюсь в данном абзаце.

Относительно всего этого см. Otto 1984 [1938]; Horsley 1987, особенно 156–160; Hengel 1989с [1961].

4 Езд 11–12; ср. *NTPG* 314–316, а также ниже [главу 11 \[3, iv \(a\)\]](#).

Horsley 1987, 157, 159сл.

NTPG, глава 10, особенно 280–299.

Таков вероятный смысл Мф 11:12/Лк 16:16; см. ниже [главу 10 \(6\)](#).

Лк 19:42, относительно которого см. выше [главу 8 \(4, iv\)](#).

См. главы [1](#) и [3](#). Среди последних сторонников этой позиции — Эйсенман и Уайз (Eisenman & Wise 1992). По их мнению, Иисус и первые христиане были воинственными революционерами, а Павел — новатором, который перевел молодую веру на рельсы пацифизма. Можно поздравить этих авторов: они отыскали еще один способ представить Павла искажителем религии Иисуса.

Весной 1996 года в публичных теледебатах Кроссан, говоря об Иисусовой Вести о Царстве, подчеркнул ее подрывную роль по отношению к политическому, социальному и экономическому режиму Антипы.

См. Yoder 1972; Hengel 1971; Bammel & Moule 1984; см. выше [главу 3 \(1\)](#) и главу [3 \(2, i\)](#).

См. особенно Borg 1984; также выше [главу 7](#).

См. выше [главу 4 \(2, i\)](#).

Дан 2, 7; 4 Езд 11–12; см. *NTPG* 312–317. Коллинз (Collins 1995, 35) отмечает, что эта схема (четыре мировые империи, готовящие путь четвертой, окончательной) была хорошо известна персидским, эллинистическим и римским авторам. Он, в частности, цитирует следующие источники: Бахман Яшт; Сивиллины книги 4; Дионисий Галикарнасский 1.2.2–4; Полибий 38.22; Тацит, *История* 5.8–9, а также, из научной литературы, Mendels 1981. Относительно смены веков (золотого, серебряного, медного и железного) см. Гесиод, *Труды и дни* 109–201; Овидий, *Метаморфозы* 1.89–150. Ювенал (*Сатиры* 13.28–30) рассматривает свое время как девятый «век», еще хуже железного; относительно этого см. Green 1974 [1967], 259 и т. д. Относительно смены царств см. еще 4Q552, 553 (GM 138сл.; обозначено как 4Q547 в Eisenman & Wise 1992, 71–74).

См. Wink 1984; 1986, глава 1; Hamilton 1992 с недавней библиографией (989); Myers 1990; Pagels 1991, 1994. Еврейское слово «сатан» означает «обвинитель». Я предпочитаю употреблять именно такую форму («сатана»), сохраняя библейский намек на «индивидуальность» этой фигуры.

Мф 12:22–32/Мк 3:20–30/Лк 11:14–23; ср. Мф 9:32–34; 10:25; Лк 12:10; Ин 8:48, 52; 10:20; Фома 35, ср. 21; 44. Нас здесь интересуют не точные слова, а тема. Относительно употребления имени «Вельзевул» в связи с экзорцизмом см. 4Q560 (Garcia Martinez 378), а также Penny & Wise 1994.

1 Цар 17. Относительно мессианской битвы см. [главу 11 \(2\)](#).

См., например, Мк 1:24/Лк 4:34; Мк 3:11/Лк 4:41, ср. Мф 12:16; Мф 8:29/Мк 5:7/Лк 8:28.

См. выше [главу 9 \(5\)](#) со сносками.

Отметим, что в своем ответе он меняет слово «Вельзевул» на «сатана»: см. Lane 1974, 141сл.; Brown 1975–1978, 3.472сл.

См. также Мф 9:38: «Никогда не бывало такого явления в Израиле».

Мк 1:27/Лк 4:36.

В параллельном месте к Мф 12:28, где упоминается «Дух», Лк 11:20 дает «перст» (возможная аллюзия на Исх 8:19).

Ср. Ис 14:12–21; Иез 28:1–19. В обоих случаях падение злой империи (Вавилон, Тир) осмысливается в категориях мифа о сатане и его поражении.

Мф 13:20/Л к 11:23; ср. *P. Oxy.* 1224.2.

См. выше. См. также Guelich 1989, 180. Матфей далее (12:38–36) дает предупреждение о нынешнем поколении и его нечестии. Как мы увидим в следующем разделе, оно хорошо согласуется с данной темой.

Та же тема лежит в основе так называемых «природных чудес». Они представляют собой не вмешательство некой внеположенной миру силы. Они отражают притязание Бога–Творца на Свое творение, разбивающее силы хаоса.

Лк 12:4–7 (пар. Мф 10:28–31).

Напомним: «геенной» называли мусорную свалку за юго-западным углом Иерусалима, на которой горели огни (см. выше [главу 5, прим. 142](#)). До какой степени это понятие используется в Евангелиях метафорически (нефизическое место мучений), а до какой, при всех метафорических оттенках, сохраняет смысл физического пожара? Подобный пожар мог сопутствовать, например, разрушению Иерусалима вражескими войсками. При исследовании вопроса о том, что имел в виду Иисус, нельзя априорно исходить из того или иного значения.

Против, например, Caird 1963, 160; Marshall 1969; 1978, 513; Fitzmyer 1985, 959; Evans 1990, 515; Davies & Allison 1988–1991, 2.206сл. Эванс отмечает дополнительную трудность обычного толкования: странно описывать Творца и Подателя жизни в чисто негативных категориях как того, кто бросает людей в геенну.

Все же намек на связь между Римом и сатаной может присутствовать в рассказе о гадаринских свиньях: см. Theissen 1983, а также, например, Myers 1990, 190–194.

Возможно, здесь ключ к последней фразе Молитвы Господней: «Избавь нас от *poneros*», Злого (Мф 6:13/Дидахе 8:2; ср. Апокриф Иакова 4:1; добавленное некоторыми рукописями в конце Лк 11:4, но пропущенное в P75, первым писцом в [?], и т. д.).

Мф 12:43–45/Лк 11:24–26. Единственная существенная разница между версиями Матфея и Луки состоит в том, что Лука опускает последнее предложение.

Лк 11:29–32 говорит о нечестии «этого поколения».

Мф 23:38/Лк 13:35.

1 Макк 4:36–51.

Мф 4:1–11/Мк 1:12–13/Лк 4:1–13. Изложение Марка гораздо короче, а у Матфея и Луки второе и третье искушения идут в разном порядке.

См. Hall 1984 [1974], 298: «В романском и готическом искусстве сатана — фигура с рогами, чешуей, крыльями и когтями на лапах. Итальянский ренессанс изображал его "падшим ангелом*" или же пытался передать его коварство. Например, сатана имеет вид старика в монашеской рясе, но его выдают копыта или когти под одеждой».

Например, Маркус Борг (Borg 1994 а 8 с Ъ) говорит об Иисусе как о «человеке Духа», склонном к «религиозному экстазу».

См. ниже главу [11](#).

Мф 12:38–42/Лк 11:29–32; Мф 16:1–4/Мк 8:11–13; ср. Лк 11:16; 12:54–56 (ср. Фома 91); 17:20.

Вспомним отрывок из «Иудейской войны» Иосифа Флавия (6.312–315), где всплывает текст Даниила о появлении из Израиля всемирного правителя. См. *NTPG* 312–314.

См. *NTPG*, главу 3 и др., а также выше [главу 7\(1\)](#).

Пшеница и плевелы: Мф 13:24–30, 36–43. Рыболовная сеть: Мф 13:47–50. Очищение дома: Лк 11:24–26. Знамения: Мф 12:38–42; Мф 16:1–4/Мк 8:1ЫЗ/Лк 11:29–32; ср. Ин 6:30. Маммона: Лк 16:14сл. Сатанинские узы: Лк 13:16. Ответ Иисуса Каиафе: Мф 26:64/Мк 14:62/Лк 22:69; см. также ниже главы [11 \[3, iv \(6\)\]](#), [12 \(3\)](#), [13 \(3, ii\)](#).

См. выше главы [2 \(4, iv\)](#), [6 \(1\)](#).

Относительно данного способа нарративного анализа см. *NTPG*, главу 3.

Мф 16:23/Мк 8:33; ср. 4 Цар 9:30–37.

Ср. Лк 13:31–35.

CM. Johnson 1989; Stanton 1994, 177.

Мф 20:20–28/Мк 10:35–45, ср. Лк 22:24–27; ср. Мф 18:1–4; Мк 9:33–37; Лк 9:46–50.

Мф 16:22сл./Мк 8:33, ср. Апокриф Иакова 5:1–5; Лк 22:31.

Лк 22:3, ср. Ин 6:70; 13:2, 27. Историчность предательства Иуды и отречения Петра будут отстаивать разве что крайние скептики — или исследователи вроде Маккоби (Massobu 1992), которые в этом по каким-то причинам заинтересованы.

См. Деян 1:6, историчность чего не видно оснований отрицать. Также Лк 24:21.

Экзегеты, проводящие анализ редакций, до того к этому привыкли, что обычно принимают как данность, что первоначально Церковь относилась к непосредственным ученикам Иисуса с глубоким подозрением. Эти отрывки часто цитируются как свидетельство разногласий в раннем христианстве. См., например, Weeden 1985 [1968], 1971; Tannehill 1985 [1977], Best 1986.

Подробнее см. выше в главах [1](#)–[3](#).

См. *NTPG*, 277–279.

Дан 6; Иф 10–16; 2 Макк 7–8 и т. д.; Дан 7.

См., например, Мф 26:31/Мк 14:27 («ибо написано: "поражу пастыря, и рассеются овцы стада..."»); Лк 22:53 («но теперь — ваше время и власть тьмы»). Ср. Ин 14:30 («идет князь мира сего»); также Ин 12:31; 16:11; 19:15.

Мф 16:21/Мк 8:31/Лк 9:22; Мф 17:22–23/Мк 9:31/Лк 9:44; Мф 20:18сл./Мк 10:33сл./ Лк 18:31–33; Мф 20:28/Мк 10:45; ср. Мф 17:12. См. также Мф 9:15/Мк 2:20/Лк 5:35 (жениха отнимут); Мф 26:11/Мк 14:7 («а меня не всегда имеете»); ср. Ин 12:7. Аналогичную мысль интересно развивает Schillebeeckx 1979 [1974], 298–312.

Мф 16:3 (хотя этого отрывка нет в некоторых важных рукописях); ср. Лк 12:56. — Отрывок «вечером вы говорите... а знамений времен не можете» (Мф 16:2–3) отсутствует, например, в Синайском и Ватиканском кодексах. Многие текстологи считают, что он основан на Лк 12:54–56: возможно, какой-то переписчик уже на достаточно раннем этапе передачи текста интерполировал его в данный контекст. — *Прим. пер.*

Относительно всего этого вопроса см. выше [главу 6 \(2, iii\)](#), где содержатся краткое обсуждение и библиография. Ср. реплику Кристофера Эванса (Evans 1990, 492): эта двоякая перспектива (он считает ее «противоречием») «лежит в евангельских традициях слишком глубоко, чтобы ее можно было устранить; поэтому необходимо ее сохранить».

Мф 11:11–15; ср. Лк 7:28; 16:16. Относительно высказывания у Матфея см. Cameron 1984; из недавних работ — Davies & Allison 1988–1991, 2.253–256; Hagner 1993, 306сл., с анализом другой литературы.

Таким образом, *biazetai* следует понимать не как пассивную, а как медиальную форму, — вопреки Davies & Allison 1988–1991, 2.255сл. И вопреки большинству комментаторов (см. Hagner 1993, 307) два релевантных предложения совсем не обязательно «примерно синонимичны». Далее, я согласен, что эсхатологическое бедствие здесь не за горами, но речь все-таки не совсем об этом.

Этот текст Матфея подробно рассмотрен в Davies *8 с* Allison 1988–1991, 2.254–256. Из рассмотренных ими вариантов понимания моя гипотеза недалеко от того, который у них идет под номером семь, и близка к предложенному в Ramment 1981, 227сл. Относительно Лк 16:16: Johnson 1991, 251 понимает его в позитивном смысле («всех побуждают в него войти»; аналогично Fitzmyer 1985, 117сл.); Nolland 1993, 821: «делающие энергичные шаги, чтобы войти».

Относительно этого спорного текста см. Fitzmyer 1985, 1157–1163; Nolland 1993, 849–854. В обеих работах приведена библиография. К данному речению есть частичные параллели у Фомы (Фома 113 *8c* 3).

См. *NTPG* 428435.

См. Roberts 1948; Cadbury 1950; Rustow 1960. За ними следует Fitzmyer ad loc.

Лк 11:20/Мф 12:28. У Матфея — «Дух» вместо «перста», и, что любопытно, он сохраняет форму «Царствие Божие» вместо своего обычного «Царства Небесного» (относительно этого различия в Мф см., например, Ramment 1981). Греческий перевод последней фразы — *ephtasen eph' humas* (букв, «пришло на вас»). Экзегеты согласны, что это обозначает не просто близкий приход Царства, но его эмфатическое присутствие. Из недавних работ см., например, Davies & Allison 1988–1991, 2.339–341; Hagner 1993, 343 (Мф); Fitzmyer 1985, 922; Evans 1990, 492; Nolland 1993, 639–641 (Лк). См. также [предыдущий раздел](#) данной главы.

Ср. Caird 1980, 12: «Если Иисус имел в виду окончательное оправдание замыслов Божьих в воцарении мира и справедливости... глупо полагать, будто они существовали на земле, когда Каиафа был первосвященником, а Пилат — правителем Иудеи. С другой стороны, если Иисус имел в виду, что искупительное владычество Бога вошло в мир в погибель сатане и делам его... в свете преданий о служении Иисуса глупо полагать, будто все это лежало в будущем».

Лк 9:27; Мк 9:1 (добавляя «пришедшее в силе»); Мф 16:28 («как уже увидят Сына Человеческого, грядущего в Царстве своем...»). Ср. Мф 10:23 («не успеете обойти городов Израилевых, как придет Сын Человеческий»); Мк 13:30/Мф 24:34/Лк 21:32 («не прейдет род сей, как все это будет»). Относительно последних из перечисленных отрывков см. выше [главу 8 \(4, v\)](#).

Мк 8:29/Мф 16:16/Лк 9:20. См. ниже [главу 11](#).

Мк 8:31–38/Мф 16:21–27/Лк 9:22–26.

Относительно этих людей и движений см. *NTPG*, [главу 7](#).

Мк 1:14–15 и Мф 4:17 почти параллельны. Аналогичное провозвестие содержится в Иисусовой заповеди ученикам в Мф 10:7/Л к 10:9. Относительно призыва «покаяться и верить» см. выше [главу 7](#).

Если понимать *engiken* как «приблизилось» (так, например, у Fitzmyer 1985, 848 [на Лк 10:9]), это не означает, что в провозвестии и делах Иисуса Царство не присутствует. Но присутствие приблизилось к тем, кому проповедуется Евангелие.

См. Wright 1996a. Сейчас модно говорить не об «иудаизме», а об «иудаизмах». Однако если последнее слово имеет смысл, то должен существовать и некий «иудаизм», сколь угодно многообразный.

Вопреки эпизодическим эксцентричным попыткам выдвинуть в качестве прямой параллели, например, Учителя Праведности (Clayton 1992).

«Еврей Иисус». Вермешу во многом принадлежит заслуга в том, что это выражение звучит не так шокирующе, как в 1973 году, когда впервые вышла его книга с таким названием (Vermes 1973, 1983, 1993).

Относительно «целей», «намерений» и соответствующих «убеждений» см. *NTPG* 109–112, 125сл.

Уже после того, как я написал это предложение, я прочел O'Neill 1995. Автор очень изобретателен, но меня, во всяком случае, он не убеждает.

Например, Пс 44:7: один и тот же престол вроде бы принадлежит и царю, и ГОСПОДУ. См. ниже [главу 13 \(2, ii\)](#).

Например, Иез 34. См. ниже [главу 13](#).

Закреплению этого неверного подхода очень способствовал разрыв между «Иисусом» и «Христом» в заголовках книг: например, De Rosa 1974; Schillebeeckx 1979 [1974], 1980 [1977]; Fredriksen 1988.

Относительно Вреде и Швейцера см. выше главы [1–3](#).

См. *NTPG*, главы 13–14.

Ср. Schweitzer 1954 [1906], 348: «Ибо, в конце концов, почему бы Иисусу не мыслить в категориях доктрины и не творить историю в действиях, — как бедные евангелисты творили ее на бумаге под давлением богословских интересов первой общины?».

Это — расширенная версия знаменитого аргумента Додда (Dodd 1965 [1952], ПО), часто игнорируемого, но не опровергнутого. Убежденному феноменалисту, который в принципе согласен, но боится, что мы не можем знать *навверняка*, что имеем дело именно с Иисусом, а не с богословием евангелистов, я бы порекомендовал хорошую прогулку, «Бранденбургский концерт» и часть II в *NTPG*.

Например, Miller 1985. Еще менее убедительны попытки подвергнуть психоанализу всю раннюю Церковь: см., например, Ludemann 1994, глава 5.

См. *NTPG*, глава 4.

Этот наш шаг, от действий в обществе к личным верованиям, отчасти аналогичен тому, что делает Бен Мейер в ряде мест, включая *The Aims of Jesus*, статью *Jesus* в *Anchor Bible Dictionary* (Meyer 1979, 1992b) и различные эссе (например, 1989, глава 8).

См., например, Neusner, Green & Frerichs 1987; Charlesworth 1992с (вводный очерк, который ставит вопрос аналогично тому, как и я в данной книге); Gruenwald, Shaked & Stroumsa 1992; Collins 1995. Все эти труды снабжены обширными библиографическими указателями. См. также de Jonge 1992; Horsley 1992b & c; Hengel 1995a & b. Каггер 1990 пытается отделить понятие «помазание» от царской и жреческой идей, высказывая предположение, что оно просто обозначает близость Богу. Однако, с учетом вышеуказанных работ, нужно признать: в качестве контекста для понятия «Мессия» применительно к Иисусу это совершенно неадекватно.

NTPG, 307–320 (резюме 319сл.), а также другие вторичные отсылки.

См. мудрое замечание Коллинза:

«Ни у одного претендента на мессианство ни единственным, ни главным мотивом не было желание претворить в жизнь текстуальную парадигму. Очевидной причиной большинства мессианских движений в римскую эру были политические и особенно социальные факторы»

(Collins 1995, 41).

И снова:

«Модель "пророчество — исполнение" не была исключительно занятием небольшого числа грамотных книжников. Она непосредственно повлияла на еврейскую историю римского периода»

(199).

Mendels 1992 отделяет «обычные» царские амбиции от «мессианских». На мой взгляд, это некорректно. В рассматриваемый период представление о «Мессии» было столь размытым, что обсуждение должно включать все царские амбиции и замыслы. Ср. Мф 2:1–22.

Согласно Мф 2:4–6, престарелому Ироду пришлось спрашивать у первосвященников и книжников, «где должно родиться Мессии».

См. выше [главу 9](#), особенно [3, ii](#).

См. Агг 2:20–23; Зах 4:1–10 (видимо, сочетая различные, но взаимосвязанные оракулы); 6:9–15.

См. Иосиф Флавий, *Иуд. война* 2.444; 7.29.

Попытку Гандри (Gundry 1993, 899сл.) разорвать связь между Мессией и Храмом следует признать неудачной. Да, подлинный строитель Храма — Бог Израилев. Но это не отрицает того, что строительство происходит и через Мессию как орудие Бога. В наши дни те, кто ждут восстановления Храма уже при их жизни, сочетают обе идеи, не считая их взаимоисключающими. 4QFlor 1–12 содержит толкование на 2 Цар 7:10–14, в которое вкраплена ссылка на Исх 15:17–18 («Храм Господа ты создашь своими руками. ГОСПОДЬ будет царствовать во веки веков» [GM 136]). Это не опровергает, а подтверждает тот факт, что данный текст мыслит давидического Мессию строителем эсхатологического Храма. Ср. различные тексты Захарии (напр., 3:6–10; 4:5–14; 6:9–13) о царе и Храме, относительно которых см. Kim 1987a, 138сл. См. также Таргум Исайи 53:5: «Он [Мессия] построит святилище, которое было осквернено из-за прегрешений наших и оставлено из-за беззаконий наших». Разумеется, отсюда не следует, что *все* упоминания о разрушении/восстановлении Храма затрагивают и Мессию: см., например, Тов 14:4; 1 Ен 90:29; 91:13; Юб 1:27–29. Здесь, как и везде, аргументация должна затрагивать не только тексты, но и исторические движения и символы.

1 Цар 18:7–9; 21:11.

Пс 109.

Пс Сол 17:23сл.; ср. Пс 2:9. С моей точки зрения, считать описываемую здесь победу «невоенной» довольно странно (Charlesworth 1992b, 20). Стих 17:33, цитируемый в этой связи, говорит, что Мессия *не полагается* на военные средства. Ср. 2 Вар 72:2, 6. Относительно данного вопроса см. *NTPG* 311, п. 92; Collins 1995, 54, 203.

См. 1 Макк 8. Относительно статуса Ирода перед римлянами см. Иосиф Флавий, *Иуд. древности* 17.246, где он описан как кесарев «друг и союзник», а также другие свидетельства, например, в Levine 1992b, 163.

См. Иосиф Флавий, *Иуд. война* 2.521.

Предание о наречении Акивой Бар-Кохбы содержится в И. Т. Таанит 68d. В рассматриваемый нами период пророчество Чисел цитируется или иным образом упоминается, например, в следующих текстах: IQSb 5:27; CD 7:19; 4Q175:9–13; 1QM 11:6–7; Завет Иуды 24: 1–6; Филон *Ргает.* 95 (94–97 в целом звучит воинственно: врагам Израиля предрекается военное поражение). Относительно всего этого см. Collins 1995, 60–64.

Самые последние работы по кумранскому мессианизму — Collins 1995; Schiffman 1994, часть V. См. особенно 4Q174 с цитатой из 2 Цар 7, где царь и Храм тесно связаны, и аллюзией на Пс 2. Также 4Q175: тексты, говорящие о пророческом, царском и жреческом Мессиях, стоят рядом.

Ср. Collins 1995, 41: «Поступки также формируются идеологиями. В иудаизме рубежа нашей эры идеологии в свою очередь формировались (преимущественно) традициями Писаний».

Израиль как сын Божий: Исх 4:22сл.; Иер 3:19; Прем 9:7; 18:13; Сивиллины книги 3.702; 4 Езд 5:28; Юб 1:25–28; 4QDibHam (=4Q504) 3:4–7 (GM 414); 4Q246 2:1 (GM 138) (см. Collins 1993b; Hengel 1995b, 39).

См., например, Juel 1988; Hengel 1995b, глава 1 (развернутый вариант по сравнению с Hengel 1995a). Charlesworth 1992b, Зсл. называет еврейские чаяния «мессианологией», а христианские верования — «христологией». На мой взгляд, такая жесткая дифференциация не обоснована. Действительно, взаимосвязь между еврейскими и христианскими верованиями — не прямая (ibid., 6). Однако, как вроде бы признает сам же Чарлзуорт (11), это само по себе не оправдывает выделение их в две отдельные категории. Ведь ранние христиане считали, что их верования относительно Иисуса имеют свое место на карте иудаизма.

См. анализ и альтернативные предложения в Wright 1991, главы 2 и 3.

Светоний, *Клавдий* 25.4 (см. *NTPG* 355); Иосиф Флавий, *Иуд. древности* 20.200 (см. *NTPG* 353сл.).

Евсевий, *Церковная история* 3.19–20; см. разбор в *NTPG* 351сл., 356.

Эта теория идет от Вреде через Бульмана к некоторым современным ученым.

Среди первых, кто стал возвращаться к разумному осмыслению вопроса, был Даль: Dahl 1974 (ключевое эссе, *The Crucified Messiah*, стр. 10–36, было первоначально опубликовано в 1960 году). Впоследствии некоторые работы Бена Мейера (Ben Meyer) раскрыли богатый спектр таящихся здесь возможностей. Такие ученые, как Сандерс, Харви, Уизерингтон и Хенгель, писали, что Иисус считал себя в каком-то смысле Мессией (Sanders 1985, 1993; Harvey 1982; Witherington 1990; Hengel 1995b). См., например, Hengel 1995b, 41–58, 63–72 и особенно 217: «Происхождение христологии выглядит необъяснимым, если не предположить наличие у самого Иисуса мессианских притязаний. Христология не может строиться *только* [курсив автора] на явлениях Воскресшего».

См. выше [главу 4 \(2, i\)](#).

См., например, Hengel 1995b, 45–50, а также Bammel 1984; Riesner 1984 [1981], 302сл.; Horsley 1994, 413сл.

Мф 21:1–9/Мк 11:М0/Лк 19:28–40/Ин 12:12–19. Ср. 2 Цар 15:23–32.

Зах 9:9–10. В этом отрывке может присутствовать аллюзия на Быт 49:8–12, где стих 11 в свою очередь перекликается с Ис 63:2сл. Заключительные слова Зах 9:10 — цитата из «мессианского» (то есть «идеально царского») Псалма (71:8). Местонахождение на горе Елеонской — намек на Зах 14:4, относительно чего см. ниже.

Мф 21:9/Мк 11:10/Лк 19:38/Ин 12:13. Почти наверняка у входа в Иерусалим есть сознательные аллюзии на Маккавеев: см. Farmer 1956, глава 8; Boers 1989, 89–91. Это не опровергается неточным характером параллели, как думает Уизерингтон (Witherington 1990, 269, п. 18).

Среди ученых, неоднократно отстаивавших эту точку зрения, можно выделить следующих: Betz 1968 [1965], 87–93; Meyer в нескольких работах, например, 1979, 197–202 (N. В. 199: «вход в Иерусалим и очищение Храма — мессианская демонстрация, мессианская критика, мессианское исполнение и знак мессианского восстановления Израиля»); Hengel 1995b, 55–57. Сандерс (Sanders 1985, 306сл.; 1993, 254) разъединяет вход и акцию в Храме.

2 Цар 7:12–14. См. Collins 1995, 22сл., 61–67, 106сл. относительно использования этого отрывка в 4Q174 и других текстах [в «переплетении взаимосвязанных аллюзий» (64)].

Зах 6:12–13. См. Collins 1995, 30сл. и его анализ других текстов об «Отрасли» (60–64).

Зах 14:21. Как показывает Мейер (например, Meyer 1979, 198), акция Иисуса содержала намек на этот текст, а вместе с ним и чувство, что настал решающий момент и долгожданный человек явился.

Ср. особенно Farmer 1956 *passim*. И почему только этой книгой так долго пренебрегали?

1 Макк 3:4: «Он уподоблялся льву в делах своих и был как скимен, рыкающий на добычу»; ср. Быт 49:9сл. Ср. также 4 Езд 11:37; 12:31–34; Откр 5:5.

1 Макк 4:30.

Включая молитву священников: «Ты... избрал дом сей, чтобы на нем нарицалось имя Твое, и чтобы он был домом молитвы и моления для народа Твоего. Сделай отмщение человеку сему и войску его, и пусть падут они от меча; вспомни злохуления их и не дай им оставаться долее» (1 Макк 7:37–38).

См. 1 Макк 14:4–15 с аллюзиями на различные ветхозаветные пророчества. Ср. *NTPG* 429.

Мк 14:58/Мф 26:61/Ин 2:19/Фома 71. См. Sanders 1985, 61–76. Фома 71, скорее всего, представляет собой гностическую ревизию синоптического речения: так, правильно, Gundry 1993, 907 и другие, против, например, Crossan 1983, 307сл.; Funk & Hoover 1993, 122.

Не только из-за иного контекста этого инцидента в Ин (что может быть интерпретировано по-разному), но и из-за, например, Мф 24:1сл./Мк 13:1сл./Лк 21:5сл., относительно которых см. выше [главу 8](#). Мк 13 пар. может быть понято как предсказание одновременно о гибели Храма и об оправдании Иисуса.

Мк 14:57. Согласно Мф 26:60, другие выступали лжесвидетелями. Матфей не следует за Марком в определении данного конкретного обвинения как ложного.

Мф 27:40/Мк 15:29. См. также Деян 6:14.

Так Meyer 1979, 200–202; 1989, 165 (обсуждая более раннюю работу Иеремиаса); 1992а, 72; против Gundry 1993, 899сл., относительно чего см. выше [прим. 20](#).

Мф 21:18–22/Мк 11:12–14, 20–26. См. выше [главу 9 \(3, iii\)](#).

Мк 11:23. Сокращено в Мф 21:21.

Из недавних работ см. Collins 1995, 30 с другими ссылками.

Зах 4:6–7; ср. Ис 40:4; 42:16.

Относительно различных предложений см., например, Ackroyd 1968, 173 п. 8; Smith 1984, 206.

Мф 21:23–27/Мк 11:27–33/Лк 20:1–8.

Относительно фразы «от человеков» как противоположности «с небес/от Бога» ср. Гал 1:11сл.

Так, справедливо, например, Fitzmyer 1985, 1273; Kim 1987b; против, например, Gundry 1993, 667: «Весь этот диалог не содержит в себе ничего более глубокого, чем тема сохранения/потери репутации». Впрочем, Гандри говорит (669), что власть Иисуса очистить Храм поддерживается свидетельством Иоанна о нем как о «Сильнейшем».

Мф 11:2–19/Лк 7:18–35; ср. Фома 46, 78. Относительно этого вопроса см., помимо комментариев, Riesner 1984 [1981], 299–301. Четкую параллель мы находим в 4Q521 (GM 394); см. ниже [главу 11 \(4, ii\)](#).

Думаю, именно это, а не некий гипотетический запрет Мессии объявлять о себе (O'Neill 1995, глава 3; ср. Flusser 1959, 107–109), было очевидной причиной завуалированного и загадочного характера высказываний Иисуса.

См. Theissen 1991a [1989], 25–59.

Так Мф 11:14 (не в параллели у Луки) с типичным заключением в 11:15 («кто имеет уши слышать, да слышит!»). Иными словами, это загадочно, но жизненно важно. Ср. Мк 9:11–13/Мф 17:10–13.

Если в контекст входит Мал 3:1 (ср. Мк 1:2; Мф 11:10/Лк 7:27), это усиливает намек.

Это фиксированный момент в раннехристианских преданиях об Иисусе: ср. Деян 10:38 с 4:27.

Мф 21:33-46/Мк 12:1-12/Лк 20:9-19/Фома 65-66. Более подробные размышления об этой притче см. в *NTPG* 6-11. Научных исследований по ней существует огромное количество. Обращает на себе внимание, например, работа Snodgrass 1983. См. также комментарии.

Как отмечает Black 1971, 13сл., Пс 79 здесь задействован не только через образ виноградника, но и через намек на царский мотив (ср. Таргум!) в стихе 17, который перекликается с темой «сына» в притче.

Мф 21:41/Мк 12:9/Лк 20:16 (отсутствует в параллели у Луки).

Мф 21:42/Мк 12:10сл./Лк 20:17; ср. Фома 66.

1 Макк 4:24 (уточняя рефрен, который встречается, в частности, в Пс 117:1, а также многократно в Пс 135); 2 Макк 15:29; Иосиф Флавий, *Иуд. война* 2.554. Ср. восклицание «Велика Артемида Ефесская!» в Деян 19:28, 34.

Относительно мессианского прочтения Пс 117 см. Jeremias 1966a [1949], 255–261; однако первое мессианское использование «камня» здесь мы находим у Раши (СЮ) на Мих 5:1 (*TDNT* 4.273).

См. Meyer 1979, 183–202. Kim 1987a, 136–140, приводит интересные доводы в пользу того, что связь между 2 Цар 7 и Пс 117 для Иисуса образовывали различные мессианские отрывки у Захарии.

Цитируется в 1QS 8:7сл. применительно к эсхатологической общине; см. также 1QH 6:25сл. Ср. Gartner 1965, 133–137: «Это — понятие, которое в некоторых поздних иудейских традициях было мессианским и прилагалось к коллективному единству, общине...» (134); тексты «обнаруживают существование особой экзегетической традиции с мотивом "камня" из Ис 28:16, — традиции, где... община — драгоценный камень и испытанная стена, о которой говорит Писание. В рассмотренных нами текстах эта интерпретация связана с храмовой символикой» (136). Таргум Псалмов объясняет «камень» из Пс 117:22 как царя или правителя; см. далее SB 1.875сл. Эти тексты, отражающие тему «камня», сведены вместе в 1 Петр 2:4–8.

Этот отрывок понимается в мессианском ключе в В. Т. Санхедрин 38а.

Относительно текстуальных проблем, связанных с выражением «избранный камень» в последней фразе, см., например, Askroyd 1968, 172, п. 5.

Лк 20:18сл.

Дан 2:34–35, 44–45; эксплицитная аллюзия содержится в Мф 21:44/Лк 20:18. Некоторые рукописи не включают Мф 21:44, однако Мецгер отмечает: это не просто копия стиха у Луки и не самое естественное место для подобной вставки (Metzger 1971, 58).

Дан 2:31–35. См. выше [главу 6 \[3, ii \(6\)\]](#).

Дан 2:44. В переводе Теодотиона слову «разрушит» соответствует греческое *likmesei*, — то же, что и в Мф 21:44/Лк 20:18.

См. *NTPG* 304, 312–314; ср., например, 4 Езд 13:25–38, пассаж, тесно связанный с мессианским Пс 2 (см. Collins 1995, 183–185). Обратим внимание на затруднения Иосифа Флавия, которые тот испытал, когда ему пришлось объяснять этот отрывок римским читателям (*Иуд. древности* 10.210). Относительно мессианских интерпретаций Дан 2 у раввинов см. Jeremias в *TDNT* 4.272сл.; ср. SB 1.877. Относительно мессианской темы «камня» у Захарии и тесной интеграции этой темы с другими особенностями дел и слов Иисуса в Иерусалиме см. Kim 1987a, 138–140; о Дан 2 — *idem*, 142–144.

Мф 21:45сл./Мк 12:12/Лк 20:19.

Так справедливо Black 1971, 12сл., со ссылкой на Лайтфута и Кэррингтона; Snodgrass 1983, 113–118; Kim 1987a, 135. Ср. 4 Езд 13:36сл., 52: «гора, изваянная без рук» — явная аллюзия на Дан 2:34; есть непосредственная связь с Мессией, описанным как «сын Мой», и с аллюзиями на Пс 2. Игра слов «сын — камень» может отчасти объяснить различные мессианские толкования Даниилова «камня» у раввинов (см. выше [прим. 83](#)). Этот намек на Дан 2, рассматриваемый в свете последующих аллюзий на Даниила в Мк 13:26пар. и 14:52пар., видимо, имеет отношение к мессианскому прочтению «сына человеческого» в Дан 7, относительно чего см. ниже.

Если бы позднему автору пришло в голову как-то исправить притчу, добавить какие-то заключительные штрихи, то в числе прочего можно было бы ожидать, что «сын» будет оправдан более явно.

Мф 22:15–22/Мк 12:13–17/Лк 20:20–26/Фома 100; ср. *P. Eger. 3*. У Матфея этот эпизод отделен от притчи о злых виноградарях притчей о брачном пире (Мф 22:1–14/Лк 14:16–24). Судя по контексту, последняя также представляет собой царскую и эсхатологическую загадку, объясняющую акцию в Храме: царь устроил для сына свадебный пир, и отказавшиеся от приглашения обнаружат свой город разрушенным.

См. *NTPG* 302–307. Малина и Рорбоу предупреждают против того, чтобы рассматривать вопрос или ответ сквозь призму анахронистичного разделения между «политикой/экономикой» и «религией» (Malina & Rohrbaugh 1992, 137сл.). Это очень важное предупреждение.

Здесь, как и в Мк 3:6, фарисеи объединяются с иродианами, считавшими себя еврейским «царским» домом (см. также Мк 8:15). (Лука везде пропускает упоминание об иродианах. У Матфея оно есть в 22:16, но не в других параллельных местах.) Wengst 1987, 195сл., правильно говорит, что иродиане должны были поддерживать выплату подати, поскольку зависели от римского патронажа. Он, однако, ошибается, полагая, что в те времена большинство фарисеев держались аналогичной линии (см. *NTPG* 185–195). Относительно права чеканить собственную монету в знак независимости см. 1 Макк 15:6.

Иосиф Флавий, *Иуд. война* 2.118; ср. 2.433; *Иуд. древности* 18.23. См. *NTPG* 160, 172–173, 179–180.

Мф 22.16/Мк 12:14.

Так, справедливо, Derrett 1970, 321, следуя Златоусту.

Hart 1984, 242, сомневается в наличии у Иисуса этой мысли. Однако риторический момент, предшествующий высказыванию, говорит об обратном.

Обозначая Тиберия как (приемного) сына «Божественного Августа»: см. Hart 1984, 246сл.

См. Malina & Rohrbaugh 1992, 256.

Мф 22:21/Мк 12:17/Лк 20:25/Фома 100:2–3. Фома добавляет: «а мне — мое». Слово «Бог» употребляется в Евангелии от Фомы только здесь. По мнению Брюса, в этом произведении под «Богом» может иметься в виду демиург, что создает восходящую шкалу (кесарь — Бог — Иисус) (Bruce 1984, 250, п. 6). См. также Gundry 1993, 696сл. Даже «семинар по Иисусу» признает аутентичность основного высказывания (Funk & Hoover 1993, 102, 526). В издании «семинара» высказано необоснованное и нелепое предположение, что Иисус, «возможно, тихо сунул монету к себе в кошелек, пока они спорили над его ответом». Относительно данного высказывания см. также комментарии и следующие работы: Derrett 1970, 313–338 (с обзором более ранних толкований, 318сл.); Hart 1984; Bruce 1984; Horsley 1987, 306–317. Дерретт считает, что здесь многое строится на альтернативных интерпретациях Екк 8:2. Его гипотезе не откажешь в остроумии, но и убедительной ее трудно назвать (так Klemm 1982; Bruce 1984, 260сл.).

Вот случайный пример: один предполагаемый кандидат от британской консервативной партии 9 апреля 1996 года процитировал в лондонской «Таймс» данное высказывание в упомянутом смысле и написал, что это все, что Иисус мог бы сказать любому политическому собранию.

Fitzmyer 1985, 1292–1294, отстаивает вариант именно этой гипотезы: Иисус переводит разговор в более высокую плоскость. См. также Giblin 1971.

1 Макк 2:66–68. В LXX стих 68 начинается так: *antapodote antapodoma tots ethnesin...*
Высказывание в Мф 22:21пар.: *apodote ta Kaisaros Kaisari* (порядок слов может быть несколько разным в разных параллельных отрывках).

1 Макк 2:29–41. Было решено, что если на них нападут, они должны сражаться. См. Farmer 1956, 72–81.

См. Derrett 1970, 319, в конце прим. 2.

Ср. английский перевод–парафраз 1 Макк 2:68 в NEB: «Repay the Gentiles in their own coin».

Хотя именно это говорили первосвященники, возможно, имея в виду «маккавейский» подтекст высказывания: см. Лк 23:2. Wengst 1987, 58–61, пытается доказать, что Иисус вообще был против использования денег, что Иисус с учениками бросили зарабатывать деньги и жили полностью вне системы, в том числе и вне системы податей. Я тоже думаю, что Иисус не легитимировал империю кесаря. Однако точка зрения Венгста выглядит проблематичной в свете, например, Лк 8:3.

Таким образом, этот афоризм тоньше, созвучнее Иисусовой программе (ср. выше [главу 7](#)) и даже революционнее, чем думает, например, Хорсли (Horsley 1987, 316).

Пс 95:7–10; см. также Пс 28:1–2.

Пс 95:4–6.

См. В. Т. Авода Зара 3:1 (относительно рабби Нахума Бен-Симая, жившего в III веке); Ипполит, *Опровержение всех ересей* 9.21 (относительно некоторых ессеев). Это один из аспектов более широкой проблемы, обсуждаемой, например, в Safrai 1994, глава 3.

См. Bruce 1984, 259.

Исх 4:22 и т. д. Возможно, слова «Богу — Богово» отчасти намекают на то, что все люди созданы по образу Божьему, а потому должны отдать Ему самих себя полностью (так, например, Giblin 1971). Однако см. проблемы, обсуждаемые в Gundry 1993, 700. Альтернатива Гандри — «дела Божьи» в смысле божественной заповеди следовать за Иисусом на крестном пути (694). На мой взгляд, понимания Гиблина и Гандри носят слишком общий характер для такого конкретного высказывания.

Мф 5:21–48; см. выше [главу 7 \[4, iii \(в\)\]](#).

Мф 5:38–48; см. выше [главу 7 \[4, iii \(в\)\]](#).

Еще раз вспомним Лк 23:2: Иисус запрещал платить подати и провозглашал себя Мессией. Читатель Луки знает, что это не совсем так, — по крайней мере, не так в том смысле, который имели в виду обвинители Иисуса перед Пилатом. Однако они способны увидеть, откуда взялась сама идея.

Относительно Мф 22:23–33/Мк 12:18–27/Лк 20:27–40 см. выше [главу 9 \(2, iv\)](#). Разговор о воскресении связан с «будущим веком» — революционным понятием, которое саддукеи, тревожимые народными надеждами на Царство, хотели высмеять. В своем ответе Иисус подтверждает: да, грядет революция, хотя и не вполне такая, как многие ожидали. Относительно Мф 22:34–40/Мк 12:28–34 см. выше главу [7 \[4, iii \(6\)\]](#), [9 \(4, v\)](#) и ниже [главу 12 \[5, ii \(6\)\]](#): великая заповедь, будучи исполнена в Новом Завете, умалит роль Храма.

Мк 12:35–37/Мф 22:41–45/Лк 20:41–44.

Выражение «священник вовек», столь важное в Евр 5–7, в 1 Макк 14:41 применяется к Симону Маккавею.

Относительно использования Пс 109 в раннем христианстве см. прежде всего Нау 1973; Hengel 1995b, глава 3. См. также Juel 1988, 137–139, 162–164; Collins 1995, 142 (объединяя этот текст с Дан 7, относительно чего см. ниже), 182. В главе 6 Коллинз уделяет особое внимание 4Q491, наряду с такими текстами, как 3 Ен 10:1; Дан 7:9, 13 (с комментарием Акивы, что «престолы» из стиха 9 были «один — для Бога, и один — для Давида» [В. Т. Хагига 14а; В.Т. Санхедрин 386]; см. Segal 1977, 48сл.; Hengel 1995b, 194–196); 1 Ен 62:5; 69:27, 29; 108:12 и т. д.; Завет Авраама 13:1–4; Иезекииль Трагик 68–89. Отсутствие дохристианского мессианского использования Пс 109 подтверждается тем, что О'Нил (O'Neill 1995, 112сл.), приписывающий ему «видную роль до Нового Завета», не может привести в поддержку своего утверждения никаких свидетельств, кроме возможного значения стиха 3 в LXX и возможного (но, по-моему, сомнительного) влияния Пс 109 на 11QMelch 2:10сл. и Пс Сол 17 (O'Neill 71сл., 96).

Collins 1995, 148сл.; ср. Hengel 1995b, 201–203.

См. также ниже [главу 13](#).

Относительно хорошего анализа и третьей (маловероятной) возможности см. Fitzmyer 1985, 1312–1314.

См. *NTPG*, 390, п.67.

Мк 8:29; 14:61; 15:1–39.

См., например, Мк 13:14.

Это прямо соотносится с тем, что мы говорили о споре по поводу ритуальной чистоты в Мк 7 и по поводу развода в Мк 10 [см. выше [главу 9 \(2, iii\)](#)]. В обоих случаях ни евангелисту, ни его источнику нет нужды изъясняться загадочно. В обоих случаях намек как форма Иисусовых высказываний и разделение между тем, что можно сказать на улице, а что — только «в доме», имеют смысл лишь в контексте служения Иисуса. Таким образом, у нас есть основания для более определенных выводов, чем, например, в Hengel 1995b, 41–58.

В последующем анализе я буду ссылаться только на Мк. Подробнее об этом отрывке см. выше [главу 8](#).

1 Макк 1–3. Относительно «мерзости» см. 1 Макк 1:54, а относительно «бегства в горы» — 1 Макк 2:28. Марковская ремарка в 13:14 («читающий да разумеет») показывает: (а) он относил «мерзость» к римскому завоеванию; (б) он считал опасным говорить об этом открыто. В качестве сравнения можно вспомнить, с какой неохотой Иосиф Флавий толковал явно апокалиптические оракулы, которые можно было понять как антиримские (*NTPG* 304).

Дан 12:11.

Дан 11:30–32.

Дан 9:26–27.

По данным Иосифа Флавия, жертвы прекратились в августе 70 года (*Иуд. война* 6. 93–95).

То, что Дан 9 интерпретировался в мессианском ключе именно в данный период (и связывался с Дан 2 и Дан 7), я подробно доказываю в *NTPG* 312–319.

Мк 13:24–26. Цитируется Ис 13:10; 34:4; Дан 7:13сл.

См. Sanders 1985, 324, 411, п. 8 (однако см. также Sanders 1993, 246–248); Borg 1984, 221–227; Crossan 1991a, 238–259. Общеизвестно, насколько обширна и сложна литература, посвященная «Сыну Человеческому». Среди современных исследований, авторы которых занимают самые разные позиции по этому вопросу и которые содержат пространные библиографии, см. Moule 1977, 11–22; Casey 1979; Hooker 1979 (см. более раннее Hooker 1967); Lindars 1983; Kim 1983; Vermes 1983, глава 7; Horbury 1985; Caragounis 1986; Hampel 1990; Hare 1990; Borsch 1992; Nickelsburg 1992; Collins 1995, глава 8. В рамках нашей работы нет места подробному обсуждению всех этих дискуссий.

Collins 1995, 105, убедительно доказывает, что в кумранских текстах выражение «конец дней» *не* относится к концу света.

Collins (1993a, 304–310; 1995, глава 8) считает, что у самого Даниила эта фигура — «не коллективный символ, а небесное существо, возможно, архангел Михаил». Здесь я не собираюсь с этим спорить, хотя параллелизм между Дан 6 и Дан 7 (см. *NTPG* 294сл.) подсказывает, что все не так просто.

В дальнейшем я опираюсь на *NTPG*, 291–297, 312–320.

Иосиф Флавий, *Иуд. война*, 6.312–315; см. *NTPG*, 312–314.

Относительно «сына человеческого» и «Мессии» в 1 Ен 48 см. Charlesworth 1992b, 31 с другими ссылками.

Аналогичным образом см. Nickelsburg 1992, 141. Однако Никельсбург, конечно, не прав, считая судебную функцию Прославленного идеей, чуждой Дан 7. Ведь в Дан 7 нашему взору открывается именно сцена суда! «Подобный сыну человеческому» становится, так сказать, старшим помощником главного Судьи.

Дан 9:24. Некоторые переводы понимают это место как указание на помазание святого Мессии, но для такого понимания нет оснований (так Goldingay 1989, 260).

См. Caird 1980, 271 (последнее предложение книги).

Vermes 1967, 1973, 1983; Lindars 1983; и с тех пор многие другие (см., например, полемику между Bauckham 1985 и Lindars 1985). Более взвешенную точку зрения предлагает Collins 1995, 173–175.

Хотя не все с этим согласны: например, Fitzmyer 1979; Borsch 1992, 132–135.

Например, Мф 8:20/Лк 9:58 («лисицы имеют норы, и птицы небесные — гнезда, а Сын Человеческий не имеет, где приклонить голову»); Мф 11:19/Лк 7:34 («пришел Сын Человеческий, ест и пьет»); Мф 16:13 («за кого люди почитают Сына Человеческого?»; в параллельных местах Мк 8:27/Лк 9:18 — просто «меня»). Однако не ко всем случаям это применимо (так Caird 1980, 139).

См. Caird 1980, 139: «То, что было лингвистически возможно для арамеоязычной церкви, не могло быть лингвистически невозможно для арамеоязычного Иисуса».

NTPG 289–291.

См. Collins 1995, 206:

«Любое объяснение должно признавать историческую индивидуальность Иисуса. Если он не отличался от прочих эсхатологических пророков и претендентов на мессианство, то вряд ли оказал бы такое влияние на ход истории».

Aune 1992a пытается доказать существование очень раннего христианского профетического «сообщения о видении» (vision report), которое сводило вместе Дан 7 и Пс 109. Однако не естественнее ли предположить, что эта пророческая концепция восходит к самому Иисусу?

Нет никакой возможности рассмотреть здесь то огромное число работ, которое посвящено слушанию перед Каиафой. Браун дает 13 страниц библиографии по одной только этой теме (Brown 1994, 315–327), а также 233 страницы экзегезы и исторического анализа (328–560).

Подробнее см. Brown 1994, 315–560. Сандерс (Sanders 1985, 304сл.) выносит за скобки Мк 12 — 13 и обнаруживает, что Мк 14 не имеет смысла после Мк 11. Ривкин (Rivkin 1978, 1984) настаивает на двух Синедрионах — «религиозном» и «политическом». См. критику, например, в Brown 1994, 347, и более правдоподобную картину в Safrai 1974. Полезно также обратить внимание на Sanders 1985, 311–317.

См. Brown 1994, 357–363, с анализом более ранних исследований.

См. особенно Brown 1994, 363, с другими ссылками.

Деян 7:54–60.

Из недавних работ см. Hengel 1995b, 47–54, против, например, Conzelmann и Lindemann. Ср. Светоний, *Калигула* 32.2; *Домициан* 10.1; Дион Кассий 54.3.7; Евсевий, *Церковная история* 5.1.44.

Мк 15:16–20 пар.

Мк 15:29–32 пар.

Иосиф Флавий, *Иуд. война* 6.300–309, относительно чего см. Brown 1994, 539сл. Браун ошибочно полагает, что иерусалимские власти хотели предать смерти Иисуса, сына Анании. О резкой враждебности Иерусалимского Храма по отношению к ессеям см. Brown 1994, 539, со ссылками (например, 1QpHab 9:9сл; 11:4–8; 4QpPs37 4:8сл.).

См. Harvey 1982, глава 2. Кавычки напоминают о том, что в мире Иисуса распятый Мессия, — в политическом и богословском плане, противоречие в терминах.

Мф 12:3842/Лк 11:29–32 (знамение Ионы; ср. Мф 16:1–4; Мк 8:11сл.); также предсказания в Мф 16:21/Мк 8:31/Лк 9:22; Мф 17:23/Мк 9:31; Мф 20:19/Мк 10:34/Лк 18:33; ср. Мф 27:63.

См. Meyer 1979, 180.

Мк 8:29, где содержатся те же слова.

Мф 26:64: «Ты сказал [это]»; Лк 22:70: «Вы говорите, что я». Эти варианты мне кажутся более правдоподобными, чем марковское простое «я»; см. также Dunn 1992b, 375сл (хотя с интерпретацией Данна я не согласен).

Моул предлагает сочетать идеи «восхождения» и «схождения» (Moule 1977, 18). Изобретательно, но не нужно. См. также, например, Witherington 1995, 230сл.

Дан 7:14, 18, 27 (возведение к царской власти); 7:9 (престолы, один из которых предназначен для Ветхого Днями).

Например, Caird 1963, 94сл.; Catchpole 1971, 226; Bowker 1977, например, 44; 1978, 139–169.

Сусанна 56; см. *N T P G* 220сл. Опять—таки отсюда видно отсутствие у Иисуса «антиеврейской» позиции. Как ни парадоксально это звучит, Иисус притязал на то, что представляет истинную ортодоксию иудаизма!

Марк наводит читателя на эту же мысль, вводя исполнение Иисусова пророчества об отречении Петра (14:54, 66–72). Здесь есть элемент иронии: стража издевательски просит Иисуса «проречь» (стих 65).

См. Brown 1994, 520–547; см. также ниже [главу 13](#).

Cp. O'Neill 1995.

Браун (Brown 1994, 538–541) согласен, что оппозиция Храму могла стать причиной смертного приговора, но сомневается, что такую оппозицию стали бы считать богохульством. Однако он недооценивает то, в какой степени Иисус считал себя и свое движение альтернативным Храмом.

Пс 79:17–19. Это молитва о Восстановлении после плена и гибели Храма: «Да будет рука Твоя над мужем десницы Твоей, над сыном человеческим, которого Ты укрепил Себе. И мы не отступим от Тебя; оживи нас, и мы будем призывать имя Твое. ГОСПОДИ, Боже сил! Восстанови нас; да воссияет лицо Твое, и спасемся!».

Престолы для ГОСПОДА и Мессии: В. Т. Хагига 14а; В. Т. Санхедрин 38b. Поддержка Акивой Бар–Кохбы: И. Т. Таанит 68d; В. Т. Санхедрин 93b; Мидраш Рабба 4 на Плач 2:2. См. Schurer 1.543сл.

Быт 41:3943; Дан 2:48; 6:3.

Пс 88:27.

Для этого периода нелегко провести четкую грань между «политическим» и «апокалиптическим» мессианством, вопреки мнению некоторых ученых: ср. Reinhartz 1989.

См. Segal 1977.

См. Brown 1994, 536–538.

См. выше [главу 9 \(5\)](#); также Brown 1994, 541–544.

Браун перечисляет аспекты Иисусова служения, в которых могли усмотреть «богохульство» (Brown 1994, 544–547). Любопытно однако, что они не всплывают на *суде*.

Относительно других движений, замышлявших марш на Иерусалим, см. *NTPG* 171–177 с приведенными там ссылками.

Мф 16:13–20/Мк 8:27–30/Лк 9:18–21.

У синоптиков здесь есть небольшие расхождения. Матфей: «Ты — Мессия, Сын Бога Живого». Лука: «... за Мессию Божьего». Однако эти расхождения не меняют сути дела, которую лаконичнее всего передает Марк.

Эту гипотезу предложил около века назад Вреде. Лежалый товар! См. *NTPG* 391 с другими ссылками.

Так, справедливо, Meyer 1992b, 787, против, например, Charlesworth 1992b, 12, который считает, что «отойди от меня, сатана!» — ответ на сказанное Петром «ты — Мессия» (ср. Fuller 1965, 109). О'Нил предположил, что объявить человека Мессией не имел права никто, кроме ГОСПОДА (O'Neill 1995, глава 3). Однако это чистый домысел. Неправомерно считать, скажем, что Пс Сол 17 и 4 Езд 13:52 отрицают за людьми право объявлять кого-либо Мессией. Действительно, открыть это может только ГОСПОДЬ (как признается и в Мф 11:27/Лк 10:22; Мф 16:17), но на получающих такое откровение не обязательно лежит запрет молчать о нем. Иисусов ответ Петру в Мф 16:17–19 обычно считается вторичным добавлением; однако см. Meyer 1979, 185–197, с мессианской интерпретацией отрывка.

Лк 23:8; ср. Мф 14:1сл./Мк 6:14–16/Лк 9:7–9; Лк 13:31сл.

См. выше [главу 11 \[3, iii \(в\)\]](#).

Коллинз отвечает на этот вопрос отрицательно (Collins 1995, 206). Возможный намек на царское мессианство он видит только во входе в Иерусалим. См. также Dunn 1992b.

11Q13 2:18сл. (GM 140). С точки зрения Вермеша (Vermes 1995 [1962], 361), лакуна содержала цитату из Дан 9:25. Другие части процитированного текста пропущены, однако следующая далее интерпретация в жанре «пещера» обеспечивает надежность реконструкции. Отметим: предыдущая строка (11Q13 2:17) интерпретирует «горы» в Ис 52:7 как «пророки»; соответственно, сам благовестник — не просто помазанный пророк, но Мессия, вопреки Collins 1995,119 (и ср. Hengel 1995b, 40). Коллинз сомневается (Collins 2005), следуя за De Jonge 1986 (теперь и в de Jonge 1991b), что евангельские тексты поддерживают эту интерпретацию применительно к Иисусу. Однако более широкий контекст, который я описал, позволяет отбросить сомнения. [Читателю полезно иметь в виду, что текст «Мидраша Мелхиседека» (11Q13) очень плохо сохранился, что мешает составить четкое представление о его содержании и идеологии. Вот отрывок 2:17сл. в реконструкции И. Д. Амусина: «Толкование этого: гор[ы]... а «благовестник» — эт[о по]-мазанник ду[ха, ко]торый сказал... [А то, что он сказал: «благовествующий] доброе, возвещающий спасение]» (Ис 52:7), — это именно то, что напи[са]но о нем, а то, что [он сказал...] чтобы утеши[ть?]... [вра]зумит их о всех периодах г[нева]...». — *Прим. ред.*]

Мф 12:23; ср. 9:27; 15:22; 20:31/Мк 10:48/Лк 18:39.

4Q521 (фрагмент 2) 2:1, 7сл., 11–13 (GM 394). Я согласен с Puech 1992, 497 (*contra* Collins 1995, 120–122, 205сл.), что этот текст говорит о царском Мессии. [«Мессианский апокалипсис» (4Q521) остается объектом научной полемики. Например, Х. Штегеманн дает несколько иной перевод 2:1: по его мнению, здесь идет речь не о «помазаннике» (ед. ч.), а о «помазанниках» (мн. ч.), причем под «помазанниками» имеются в виду «пророки». — *Прим. ред.*]

См. выше [главу 11 \[3, iii \(в\)\]](#).

См. de Jonge 1991a, 71, со ссылкой на 1 Цар 16:1–13; 16:14–23; Иосиф Флавий, *Иудейские древности* 6.166–168; Псевдо–Филон 59–60; 11Q11.

Это не исключает того, что Иисус в некотором смысле *представляет* Израиль (*contra* Witherington 1995, 230).

2 Цар 23:8–17. Отметим параллель с 1QS 8:14.

См. выше [главу 9 \(2, iii\)](#) и т. д.

Относительно всей данной темы см. Priest 1992 с другими ссылками. Чилтон (Chilton 1992b, 140) сомневается, что она была столь распространенной, сколь иногда думают.

Пир описан в IQSa 2:11–22. Ср. Priest 1992, 228сл. Еще одно релевантное место Писания — Зах 9:15–17 в «мессианском» контексте, создаваемом 9:9–14.

Так Priest 1992, 232, цитируя М. Авот 3:17 (Акива); 4:16 (Иаков, вероятно, конец II века н. э.) (в своей нумерации я следую Danby 1933). Разумеется, после 135 года раввины вполне могли не включить такие мессианские и праздничные идеи.

См. 1 Кор 11:23–26; Откр 19:9, 17–21 (для понимания этих отрывков важны тексты Иер 12:9; Иез 39:17–22); ср. 4 Езд 2:38 (часть христианского раздела).

Трапезы: например, Мф 9:10–13/Мк 2:15–17/Лк 5:29–32; Мф 11:19/Лк 7:34; Лк 15:2; и, конечно, Мф 26:26–29/Мк 14:22–25/Лк 22:15–20. *Рассказы*: см. особенно Мф 22:1–10/ Лк 14:15–24/Фома 64; также имплицитные повествования в Мф 8:11–12/Лк 13:28–29; Мф 9:14–17/Мк 2:18–22/Лк 5:33–39 (ср. Фома 104); Лк 22:28–30. Праздничная трапеза в Лк 15:23–32 (контрастирующая и с «распутной жизнью» [15:13], и с пищей для свиней [15:16]) важна как ответ на вопрос, заданный в 15:2: см. выше [главу 4](#). *Толпы*: Мф 14:13–21/Мк 6:32–44/Лк 9:10–17/Ин 6:1–15; Мф 15:32–39/Мк 8:1–10.

Мф 10:6.

Мф 12:11сл.; 15:24.

Мф 10:16; Лк 10:3.

Лк 12:32. Ср. Мф 9:36/Мк 6:34, где евангелисты объясняют сострадание, проявленное Иисусом по отношению к толпам, тем, что они были подобны овцам, у которых нет пастуха.

Мф 18:12–14; Лк 15:3–7; Фома 107; Мф 25:31–46. См. также Ин 10.

Мф 26:30/Мк 14:27.

Исключения: Евр 13:20; 1 Петр 2:25; 5:4.

См. Collins 1995, 25: «На всем Древнем Ближнем Востоке идеального царя представляли как пастыря, правящего в мудрости и праведности». См. также Vancil 1992.

Ср. 2 Пар 18:16; Иф 11:19; 4 Езд 5:17сл. Это также напоминает о Моисее в Числ 27:16сл. Относительно Моисея и Аарона как подпасков ГОСПОДА см. Пс 76:20; Ис 63:11.

Ср. Зах 11:4сл., 7–17.

См., например, Иер 2:8; 3:15; 10:21; 25:34–38.

Пс Сол 17:21, 39–42 (цит. по Charlesworth 1985, 667сл.).

Мк 2:25сл./Мф 12:3сл./Лк 6:3сл. См. выше [главу 9 \(2, ii\)](#).

Отметим интересную аналогию в эксплицитно «давидической» карьере Симона Бар-Гиоры во время войны: Иосиф Флавий, *Иуд. война* 4.503–544. См. обсуждение в Horsley & Hanson 1985, 119–127; Horsley 1992b, 288, вослед Michel 1968.

Мк 2:28/Мф 12:8/Лк 6:5.

Мф 12:41сл./Лк 11:31сл.

См., например, Пс 71:8–17; 88:20–27; ср. Мф 8:11/Лк 7:29.

Лк 4:16–30.

Здесь есть явная переключка с Ис 11:1–10.

Из недавних обсуждений см., например, Fitzmyer 1970, 525–540; Nolland 1989, 188–203. Обе работы содержат библиографические указатели.

1 Цар 3:2–21; Ис 6:1–13; Иер 1:4–12; 1 Цар 10:1–24 (N. В.: это не только царское, но и пророческое призвание: см. 10:10–13); 16:1–13; 3 Цар 11:26–40.

Мф 3:13–17/Мк 1:9–11/Лк 3:21–22/Ин 1:29–34.

Мк 11:27–33пар. См. выше [главу 11 \[3, iii \(в\)\]](#).

Марк и Иоанн. Возможно, Мф 3:13–17/Лк 3:21–22 представляют традицию Q, частично параллельную Марку. Однако это очень сложный вопрос.

Из некоторых недавних обсуждений см., например, Witherington 1990, 148–155; Gundry 1993, 46–53. Обе работы содержат библиографические ссылки.

Sanders 1985, 322. Ср., однако, Sanders 1993, 240–243.

Деян 11:26. О том, почему оно так стало называться, см. Cummins 1994, 210–212, в диалоге с Taylor 1994.

Мы уже сделали первые подходы к этой теме выше в [главе 3 \(2, iii\)](#).

Гал 2:20; см. также, например, Флп 2:6–8; Рим 5:6–11 и многие другие примеры.

Скептицизм: например, Crossan 1988a, 1991, 1994 и особенно 1995; Koester 1990, 216–240; 1992, следуя за Бультманом и другими исследователями. Относительно скептицизма см. Harvey 1982, 16; Hengel 1995b, 4144. Относительно скептицизма в историографии см. Meyer 1979, 84сл.

Эсхатология: Schweitzer 1954 [1906], 384–395; также, например, Farmer 1956; Caird 1965; Wright 1985; De Jonge 1991a, глава 3; см. также ниже.

Относительно рационалистических гипотез до сих пор актуален ехидный комментарий Мэнсона: «Иисус отправляется в Иерусалим прочитать курс лекций–проповедей о Боге–Отце и человеческом Братстве и становится жертвой несчастливой судебной ошибки» (Manson 1953, 76). Замените «лекции–проповеди» на «кинические афоризмы», сделайте поправку на смену моды относительно темы Иисусова служения, — и перед вами резюме «семинара по Иисусу».

Я, конечно, не хочу сказать, что если Q существовало, то не содержало рассказа о Страстях, — я имею в виду лишь то, что если оно существовало, мы не знаем, содержало ли оно этот рассказ. Дэвид Сили пытается доказать, что Q говорило о смерти Иисуса, но соотносило ее не с еврейскими моделями, а со стойко–киническими идеалами благородной смерти (Seely 1992).

См. об этом Borg 1984, глава 1; Horsley 1994, особенно 395–398.

См. выше [главу 4 \(2\)](#).

Из современных авторов так считает, например, Кроссан (Crossan 1995).

На это справедливо указывает, например, Моул (Moule 1987, 177).

См., например, 1 Кор 1:22; 10:32; 2 Кор 11:24; 1 Фес 2:14. Иногда Павел обозначал так иудеохристиан (например, Гал 2:13).

См., например, Ин 11:7сл.

См., например, Иер 32:12.

См., например, Meyer 1979, 218сл.; Sanders 1985, 327–335; Wright 1985; Horsley 1994.

См., например, Маск 1988, часть III; 1995, глава 3.

На это справедливо указывает, например, Бен Мейер (Meyer 1979, 84сл.).

Относительно распятия см., прежде всего, Hengel 1977.

См., например, Hengel 1971; Bammel & Moule 1984, *contra* Brandon 1967 и т. д. Хорсли в ряде работ (например, Horsley 1987, 1994) попытался реабилитировать умеренную версию тезиса Брэндона, который бы не предполагал идеи вооруженного восстания. Кроссан отчасти работает в сходном ключе (Crossan 1991a). Относительно подтекстов в распятии Иисуса как мятежника см., например, Cullmann 1956, 6, 11сл., 22; Farmer 1956, 197.

См. Sanders 1985, 294сл.

Относительно правления Пилата см. *NTPG* 174 со ссылками преимущественно на Иосифа Флавия; Schurer 1.383–387; Brown 1994, 693–705, с массой ссылок.

См. описание, которое содержится в приводимой Филоном цитате из письма, будто бы направленного Агриппой I Калигуле (Филон, *Leg.* 276–329).

Филон, *Leg.* 299–305. См. обсуждение в Brown 1994, 701сл.

Филон, *Leg.* 302сл. (цит. по изданию Loeb, tr. Colson).

Brown 1994, 704.

Ин 19:12. См. Robinson 1985, 265сл.; Brown 1994, 843сл. В обеих работах приведены другие ссылки.

См., например, Winter 1974 [1961], глава 6. Ср., напротив, Horbury 1972, 64сл. Джон Робинсон (Robinson 1985, 274, прим. 204) цитирует интересный неопубликованный комментарий Додда, оспаривающего представление о гипотетической тенденции перелагать ответственность с римлян на евреев: «Единственный "постепенный рост" — между Марком и Матфеем. Лука и Иоанн идут не дальше Марка. Иоанн, возможно, так далеко не заходит. И любой из них не идет дальше, чем самая примитивной формы кериigma, или чем Павел».

Лайтфут хорошо показал, как «цинизм, сарказм и неверие», «уничтожающее презрение», проявленные Пилатом, «изображаются более густыми красками» Иоанном, чем синоптиками (Lightfoot 1893, 187сл.).

Мф 27:24сл. Относительно более поздних преданий о Пилате см. Brown 1994, 695сл. Трагическое и чудовищное использование Мф 27:25 («кровь его на нас и на детях наших») как оправдания «христианского» антисемитизма — серьезное искажение первоначального смысла. На самом деле, в Мф 27:25 имеется в виду падение Иерусалима (ср. Лк 23:28–81). Галахическую сторону вопроса объясняет М. Санхедрин 4:5: «В делах, где за преступление полагается смертная казнь, свидетель отвечает за кровь его [т. е. невинно осужденного] и кровь его потомков [тех, что могли бы от него родиться]» (Danby 1933, 388).

Как в случае с надписью на кресте (Ин 19:21сл.).

Мф 27:1–26/Мк 15:1–15/Лк 23:1–25/Ин 18:28–19:16. См. Robinson 1985, 254–275; Shervin–White 1969 [1963], глава 2. Браун (Brown 1994, 721сл.) рассудительно взвешивает факты и, хотя он чуть доброжелательнее настроен по отношению к Пилату, занимает сходную с нами позицию.

Их содержат все четыре Евангелия: Мф 27:11/Мк 15:2/Лк 23:3/Ин 18:37. О точном значении этих слов экзегеты спорят. Уместно привести комментарий Додда: «Они выглядят намеренно уклончивыми, означающими что-то вроде "это твои слова", "если тебе угодно так выразиться"» (Dodd 1968, 89сл.). Додд цитирует греческий памятник IV века «Апостольские постановления» (5.14.4), который в комментарии на Мф 26:65 проводит различие между «ты сказал» (*su eipas*) и «да» (тми).

Согласно Мф 27:15–23/Мк 15:6–14/Лк 23:17–23/Ин 18:39–40, Пилат предложил толпе освободить Иисуса в рамках пасхального обычая, но это не сработало: толпа просила отпустить Варавву. Многие толкователи сомневаются в исторической достоверности данного эпизода: по их мнению, евангелисты пытаются здесь переложить вину с Пилата на евреев. Однако ничуть не менее вероятно, что рассказ исторически достоверен: подробнее см. Brown 1994, 787–820. Согласно Лк 23:6–12, Пилат отослал Иисуса Ироду, — возможно, желая сказать, что он действовал по рекомендации Ирода, а не первосвященников. (Паркер [Parker 1987] считает Ирода главной движущей силой во всем процессе. Действительно, в евангельских повествованиях Ирод играет более существенную роль, чем часто думают, но все же эта роль не столь велика.) Оговоримся: ни эпизод с Вараввой, ни эпизод с Иродом не влияют сколько-нибудь существенным образом на наши выводы.

У Пилата были основания волноваться. Чтобы в этом убедиться, достаточно прочитать про правление Тиберия в «Анналах» Тацита (книги 5–6).

Ср. Harvey 1982, глава 2.

Мф 27:11/Мк 15:2/Лк 23:3/Ин 18:33. Этот титул отражает «римское понимание замыслов Иисуса» как «попытки восстановить то владычество над Иудеей и Иерусалимом, которым обладали хасмонеи... и Ирод Великий» (Brown 1994, 731). Можно добавить: «или как народного революционного движения, наподобие тех, что упоминает Иосиф Флавий (например, *Иуд. древности* 17.285)» (ср. Sherwin–White 1969 [1963], 24сл.). Однако Браун излишне раздувает трудности, связанные с переходом от «Мессии» к «царю иудейскому».

Sanders 1985, 329 (курсив Сандерса); ср. 231, 295, 317сл. Сандерс подчеркивает, что это резко отличает движение Иисуса от некоторых других движений, сходство с которыми у него могли усматривать власти.

В. Т. Санхедрин 43а (см. также 107b). Относительно всего данного вопроса см. выше [главу 9 \(5\)](#). На первый взгляд, странно, что речь идет и о побиении камнями, и о повешении. М. Санхедрин 6:4 объясняет: после побиения камнями труп должны были повесить на виселицу, но снять до захода солнца, во исполнение Втор 21:23. Представление о 40–дневном праве на апелляцию обычно не принимают в расчет (см., например, Klausner 1947 [1925], 28).

См. выше [главу 9 \(5\)](#).

Ср. Лк 23:19, который выглядит как отрывок из Иосифа Флавия: Варавва совершил *phonos* [убийство] во время *stasis* [мятежа] в *polis* [городе].

Как в Мф 26:5/Мк 14:2; ср. Лк 22:2; Ин 11:47–53. Мятежи и подавление их римлянами во время праздников не были редкостью; см. *NTPG* 172–177 со ссылками.

Мф 26:67сл./Мк 14:65/Лк 22:63–65. Согласно Матфею, они называли Иисуса «Мессией». Однако у Матфея смысл сцены тот же самый: над Иисусом насмеваются как над лжепророком.

Ср. Klausner 1947 [1925], bk. 8, глава 3.

Относительно фарисеев, их группировок и программ см. *NTPG* 181–203, а также выше [главу 9](#).

ИИ 11:47–48.

Лк 23:2. Мф 27:11/Мк 15:2 нуждаются в подобного рода пояснениях: в них Пилат сразу спрашивает Иисуса: «Ты царь иудейский?».

Shenvin–White 1969 [1963], 44–47.

Отсюда следует, что Иисуса казнили накануне Пасхи: см. ниже.

Ср. Sanders 1985, 317сл.

С точки зрения Харви (Harvey 1982, 80–32), еврейское слушание носило политический, а не судебный характер: играло роль не то, что Иисуса формально обвинили в преступлении, а то, что еврейское собрание услышало достаточно для выдачи Иисуса римлянам с рекомендацией судить его как мессианского претендента.

Мф 26:64/Мк 14:62; ср. Лк 22:69. См. выше главу [8 \(4, v\)](#) и [11 \[3, iv \(6\)\]](#).

Ср. Лк 22:70.

Ср. ситуацию с Иисусом, сыном Анании (Иосиф Флавий, *Иуд. война* 6.302–304). Ср. также Лк 23:16, 22.

Языческие тексты: например, Тацит, *Анналы* 15.44.

Еврейские тексты: В. Т. Санхедрин 43а и т. д. (см. выше). (Если римский текст упоминает только участие римлян, то еврейский — только участие евреев. Никто из них своей ответственности за казнь Иисуса не стыдится.)

Раннехристианские тексты: например, Деян 2:23; 3:14; 4:10, 27сл.; 5:30; 7:52; 10:39; 13:28; 1 Фес 2:14сл.

Даже несмотря на предательство Иуды (тема очень интересная, но для наших целей непринципиальная).

Евсевий, *Церковная история* 3.19сл.; см. *NTPG* 351сл.; Bauckham 1990, 94–106.

См. выше [главу 3 \(2, iii\)](#).

Schweitzer 1954 [1906], 389, прим. 1.

Из современных авторов с Швейцером в данном отношении согласны, например, O'Neill 1980, глава 4; Bockmuehl 1994, 90; Hengel 1995b, 72.

Sanders 1985, 333. Сандерс критикует не столько точку зрения Швейцера, сколько ее «логические импликации».

Sanders (ibid.) называет Иисуса «*разумным* (reasonable) визионером I века» (курсив Сандерса). Тут все зависит от того, что считать «разумным». Сандерс сделал очень много для разоблачения поздних толкований, которые, фактически, являются проекцией взглядов их авторов на Новый Завет. Конечно же, он не хочет угодить в ту же ловушку?

Платон, *Апология Сократа*, *Критони* *Федон*. См. особенно *Апология Сократа* 40–41: «Пожалуй, все это произошло мне [Сократу] на благо, и, видно, неправильно мнение всех тех, кто думает, будто смерть — это зло... для меня лучше умереть и избавиться от хлопот».

Дальнейшее рассмотрение возражений Сандерса Швейцеру и собственной гипотезы Сандерса см. ниже.

См. обсуждение в Thiselton 1980, глава 5.

1971

Один из современных обзоров научных дискуссий и библиографию см. в OToole 1992.

Относительно всего данного вопроса по–прежнему наиболее важна работа Jeremias 1966a [1949]. Она рассматривает большое количество сложных вопросов, которые у нас нет места обсуждать здесь подробно.

Дата: Мф 26:17/Мк 14:12/Лк 22:7.

Слова Иисуса: Мф 26:18/Мк 14:14сл./Лк 22:11, 15.

Ученики: Мф 26:17/Мк 14:12.

Приготовление. Мф 26:19/Мк 14:16/Лк 22:13.

ИИ 13:1; 18:28; 19:14, 31.

В. Т. Санхедрин 43а; см. выше [главу 9 \(5\)](#). Это свидетельство относится к гораздо более позднему времени и, как мы видели, содержит элементы, выдающие его вторичный характер.

Альтернативный календарь: Jaubert 1957.

Иоаннова христология агнца: Ин 1:29, 36; 19:36 (ср. Исх 12:46; Числ 9:12; 1 Кор 5:7).

Ночь: 1 Кор 11:23; Мф 26:20/Мк 14:17; ср. Лк 22:14.

Вифания: Мф 21:17/Мк 11:11; Мф 26:6/Мк 14:3.

Пс 114–117; Мф 26:30/Мк 14:26.

См. Иосиф Флавий, *Иуд. война* 6.423сл. См. выше главу [9 \(2, iv\)](#) и [9 \(4, iii\)](#). Относительно других проблем см., например, O'Toole 1992, 236сл.

1 Кор 11:23. Относительно современного разбора ранних преданий о Вечере см., например, Caird & Hurst 1994, 225–232.

См. Числ 9:10сл.: если человек находится в состоянии ритуальной нечистоты или отсутствует на 14-е нисана, он должен отпраздновать Пасху через месяц. Согласно 2 Пар 30:2–4, 13–15, это было выполнено Езекией. Относительно стремления Иисуса см. Лк 22:15.

М. Песахим 10:3 отражает осознание перемены в праздновании Пасхи, происшедшей после 70 года. См. Jaubert 1957.

Относительно аналогичного предложения см. Voskresnyi 1994, 92–94.

Сандерс (Sanders 1985, 264) ставит вопрос таким же образом, хотя и отвечает на него несколько иначе, чем я.

См., однако, Sanders 1993, 250сл. относительно противоположной точки зрения,

Возможно, в этом смысле надлежит понимать и Ин 13:1–20. Согласно М. Берахот 9:5, при приближении к священным пределам человек должен был смыть со своих ног уличную пыль. Омовение ног ученикам, — помимо всего прочего, еще и приготовление их к тому, что отныне займет место Храма. В данном случае для нас несущественно, восходит ли к самому Иисусу это действие или это его интерпретация. Важно другое: данная тема указывает в том же направлении, что и различные исторические исследования, которые проводят параллель между акцией в Храме и Тайной вечерей.

Neusner 1989, особенно 290.

Chilton 1992b, 153сл.; см. также 1992a.

Ср. Jeremias 1966a [1949], 260сл.

Я нахожу абсолютно неправдоподобной гипотезу о том, что столь центральная и ранняя традиция, как та, которую Павел излагает в 1 Кор 11:23–26, была полностью выдумана ранней Церковью без твердой опоры в действиях исторического Иисуса.

Иер 19:1–13 (ср. 13:1–11; 27:1–28:17; 32:6–15; 35:1–19 и т.д.); Иез 4:1–17 (ср. 5:1–12; 12:1–25 и т.д.). См. также, например, Beck 1970.

См., например, М. Песахим, особенно 10.1–7.

Гипотезу о том, что в данном случае Иисус говорил на иврите, справедливо отвергает, например, Фицмайер (Fitzmyer 1985, 1394).

Мф 26:26–28/Мк 14:22–24/Лк 22:19–20/1 Кор 11:23–26. Ср. Ин 6:51–59. Более пространная формулировка Луки (включая стихи 22:19б–20, пропущенные в D) обычно считается первоначальной: см. Metzger 1971, 173–177 и комментарии (например, Fitzmyer 1985, 1387сл.; оспаривается, например, в Evans 1990, 787сл.).

Мф 26:69/Мк 14:25/Лк 22:15–18; ср. 1 Кор 11:26б.

М. Песахим 10.5.

Относительно смысла выражения «пить чью–либо кровь» см. 2 Цар 23:13–17.

Исх 24:6–8.

Предпоследняя строка явно относится к еще продолжающемуся плену (так Smith 1984, 259).

См. Moule 1987, 194.

Мф 26:68в; ср. Мф 1:21.

Относительно «прощения» и «возвращения из плена» см. выше [главу 7 \(3, ii\)](#). См. также Иер 31:31–34 и т. д.

См. Meyer 1979, 218сл. с другими ссылками.

Мф 26:69/Мк 14:25/Лк 22:16 (вкушение Пасхи); 22:18 (вкушение вина). См. Hengel 1981a, 72сл. По мнению Иеремиаса, Иисус на Тайной вечере постился, чтобы молиться о приходе Царства (Jeremias 1966a [1949], 207–218). Однако его гипотеза не нашла поддержки у последующих исследователей.

Лк 22:19б (часть «пространного» текста; см. выше); 1 Кор 11:24 (хлеб), 25 (чаша).

Jeremias 1966a [1949], 237–255, особенно 252 со ссылками.

Ньюзнер ошибочно полагает, что связь Тайной вечери с акцией в Храме означает, что христианство было основано как принципиально новая по отношению к иудаизму религия (см., например, Neusner 1989, 290). См. *NTPG*, глава 16.

Cp. Barrett 1967, 38.

Уже после написания этих строк я нашел сходные мысли в Manson 1953, 74–77; Farmer 1956, 201сл.

Мф 21:33–46/Мк 12:1-12/Лк 20:9–19. См. также выше, особенно [главу 11 \[3, iii \(г\)\]](#).

Мф 21:39/Мк 12:8/Лк 20:15.

Ср. Евр 13:12сл.; Откр 14:20; ср. Деян 7:58.

Мф 22:34–40/Мк 12:28–34. См. сходный вопрос и ответ в Лк 10:25–28.

Ср. Мф 22:40 (конец рассказа у Мф) и Мф 5:17сл.; 7:12.

Мк 12:32–84.

Мф 26:6–13/Мк 14:8–9/Лк 7:86–50/Ин 12:1–8.

Мф 26:12/Мк 14:8/Ин 12:7. У Иоанна текст звучит несколько неуклюже, буквально: «Оставьте ее в покое, чтобы она сберегла это на день погребения моего». См. обсуждение, например, в Barrett 1978 [1955], 413сл.

Так, например, Manson 1953, 84сл.

Так Jeremias 1971, 284 (ср. его работу 1966b [1936], 107–115).

Лк 23:27–31. Евангелие от Фомы (79) вносит небольшую, но существенную перестановку акцентов: в нем это высказывание предлагает добровольный отказ от зачатия (так, справедливо, например, Fitzmyer 1985, 1494; однако см. Soards 1987; Brown 1994, 924). Более полный разбор данного отрывка см. особенно в Brown 1994, 920–927.

Ср. Лк 19:42.

В цитате два глагола переставлены местами. Этот стих цитируется также в Откр 6:16. Относительно данного представления ср. Ис 2:19.

Oc 10:1–3, 8, 10, 13–15.

Brown 1994, 926сл. См. также Fitzmyer 1985, 1498. Это делает еврейских вождей сначала субъектом, а потом объектом насилия, разрушая параллелизм высказывания. С точки зрения Джонсона, еврейские вожди — насильники в обеих частях предложения (Johnson 1991, 373). Однако Иисус умирает на римском кресте и по римскому обвинению.

Относительно идеи уничтожения деревьев зеленеющих вместе с сухими см. Втор 29:19; Иез 20:47 [МТ 21:3]. Случаи использования этого образа в раввинистических текстах собраны в SB 2.263сл. По мнению Лани, «времена язычников» уподобляются дереву, в настоящее время молодому и «зеленеющему», а в будущем — зрелому и «сухому» (Leaneu 1966 [1958], 283сл.). Эванс усматривает здесь аллюзию на почитание Таммуза (Evans 1990, 863сл.). Самое ясное изложение позиции, которую я считаю правильной, дает Кейрд (Caird 1963, 249сл.). В пользу этого говорит, например, Лк 11:49сл.; 13:34сл. (см. ниже); 19:41–44; 21:20–24. Во всех упомянутых случаях речь идет о разрушении Иерусалима римлянами.

Мф 23:37–39/Лк 13:34–35 с минимальными различиями. Отметим, что «благословен грядущий» (евр. «барух ха-ба») означает «добро пожаловать!». Соответственно, последняя фраза имеет смысл «добро пожаловать во имя Господа!»; см. Jeremias 1966a [1949], 260, п. 62. Ср. LXX Пс 128 [129]:8; Сир 45:15; Быт 27:7.

Втор 32:11; Руф 2:12; Пс 16:8; 35:7; 56:1; 62:7; 90:4; Ис 31:5.

Сир 48:10.

См., например, Иер 12:7; 22:5; Ис 64:10сл.; Пс 68:25; 3 Цар 9:7–8; Тов 14:4; также, разумеется, Иез 8:6; 9:3; 10:1–22; 11:22–23. Фицмайер и Джонсон считают возможным относить слово «дом» ко всему народу (Fitzmyer 1985, 1037; Johnson 1991, 219). По мнению Нолланда, оно подразумевает город в целом (Nolland 1993, 742). В принципе, здесь может быть заложен и этот смысл. Однако, не говоря уже об обычном значении слова «дом», тема Храма в загадках Иисуса о его мессианском призвании столь сильно выражена, что естественнее всего понимать под «домом» именно Храм. Как отмечает Сандерс, согласно Мф 23:21, ГОСПОДЬ обитает в Храме (Sanders 1993, 259). (Между тем Сандерс не верит в принадлежность Иисусу значительной части материала в Мф 23!) Если слова в Мф 23:21 аутентичны, то они могут отражать просто согласие Иисуса с одним из базовых утверждений еврейской традиции. Далее, в ст. 38, идет пророческая критика этой традиции.

Пс 117:22сл.

Зллисон видит здесь знак надежды: вот, что Израиль должен делать, если хочет спастись (Allison 1983). Присутствие этого элемента не исключено. Однако не будем забывать про «и вы не захотели».

Мф 21:9/Мк 11:10/Лк 19:38/Ин 12:13. Относно реакции толп на Исуса см. Farmer 1956, 198–201.

Лк 12:49–50. Ср. Hengel 1981a, 71: «Какой поздней общине понадобилось бы придумывать такое туманное и вызывающее вопросы высказывание, как это?».

Мк 12:38–40; параллельное место у Матфея (20:22–23) не содержит упоминания о крещении.

См. Dunn 1970, 42; ср. Zahl 1983, 328: «описывая свою миссию в категориях суда, крещения в катастрофе, Иисус намекал, что суд падет на него».

Общеизвестно библейское использование образа потопа для обозначения хаоса или бедствия: например, Быт 6 — 9; 2 Цар 22:5; Пс 68:1–2; 92:3; 123:4–5. Относительно образа крещения/омовения применительно к страданию см., например, Иосиф Флавий, *Иуд. война* 4.137; см. также Пс 67:3; Иов 9:31 в переводе Аквилы. Другие ссылки см., например, в Delling 1957. Об ответе Иакову и Иоанну см. Muddiman 1987.

Мф 26:39/Мк 14:36/Лк 22:42. См. Barrett 1967, 46–49.

См. отрывки, процитированные в SB 1.836–838.

Как, например, в «Мученичестве Исайи»: «для меня одного ГОСПОДЬ приготовил чашу» (5:13). Библейский контекст для чаши гнева ГОСПОДНЕГО включает следующие стихи: Ис 51:17, 22, 23 (ср. Иов 21:20; Пс 59:3; Авд 16); Иер 25:15–17, 28; 49:12; 51:7; Плач 4:21; Зах 12:2.

Например, Пс 22:5; 115:3.

Иакова убил Ирод Агриппа I (Деян 12:2). Судьба Иоанна неизвестна (см. Taylor 1952, 442, относительно соответствующих преданий у Папия), хотя Гандри и утверждает (без всякой аргументации), что именно он упомянут в Откр 1:9 (Gundry 1993, 584).

Так Sanders 1985, 147.

Мф 16:21/Мк 8:31/Лк 9:22. Матфей добавляет: «должно идти в Иерусалим».

Мк 9:12.

Мф 17:22сл./Мк 9:31/Лк 9:44 (с вариациями).

Мф 20:17–19/Мк 10:32–34/Лк 18:31–33.

Мф 20:28/Мк 10:45.

Мф 26:31/Мк 14:27, цитируя Зах 13:7.

Лк 22:37.

Мф 26:45/Мк 14:41; ср. Лк 22:22.

Мф 26:56 (ср. 54)/Мк 14:49. Гоппельт признается (Goppelt 1981 [1975], 189), что ему непостижимо, как Концельман (Conzelmann 1969, 133) может скопом отвергать эти высказывания как неисторические.

Пророк: Лк 13:33; жених: Мф 9:15/Мк 2:20/Лк 5:35; ср. Фома 104; забота о себе: Лк 17:22; Мф 24:9–14/Мк 13:9–13/Лк 21:12–19.

Плач 4:22, резюмируя всю линию мысли в Ис 40 — 55; см. выше [главу 7 \(3, ii\)](#).

См., например, Ис 51:9–11.

NTPG 217 сл., со ссылками на первоисточники и научную литературу. См. также *Вознесение Моисея* 9:1 — 10:10; 1 Ен 47:14; и поздний текст Сифре Деварим 333 на Втор 32:43.

Schweitzer 1954 [1906], 385–387 (важен весь отрывок 384–390). См. также Schweitzer 1925 [1901], глава 9, особенно 226–236.

См., например, Мф 5:11–12/Лк 6:22–23; Мф 23:29–36/Лк 11:47–51; Мф 23:37/Лк 13:34 (ср. 13:33); Деян 7:52; также, разумеется, пророки в притче о злых виноградарях. См. Jeremias 1971, 281; De Jonge 1991a, 34–37.

Например, 2 Пар 36:15сл.; Неем 9:26; Иер 2:30; относительно представления о том, что пророков (особенно истинных пророков) всегда отвергали, см. 3 Цар 19:10; 22:8; Езд 9:10сл.; Иер 26:1–24; Зах 1:4–6; 7:7–14. См. также Иез 4:4–6, относительно которого см. ниже.

См. Schillebeeckx 1979 [1974], 299сл. Лк 13:33 («не бывает, чтобы пророк погиб вне Иерусалима») выглядит странно: Иисус считал Иоанна пророком, но тот погиб не в Иерусалиме.

Прем 2:12–20.

Прем 3:1–6; 3:7–9.

Прем 3:10–19.

Прем 4–6; относительно страдания и оправдания праведников см. 5:4–5; 5:15–16.

См. Nickelsburg 1992, 140 (например, аллюзии на Пс 2:4, 9 в Прем 4:18–19).

См. Nickelsburg 1992, 138–142.

1QpHab 5:10–11 (Vermes 1995 [1962], 342).

1QpHab 11:4–7 (CM 201).

1QpHab 8:1–3 (Vermes 1995 [1962], 344). GM 200, впрочем, переводит ключевое понятие как «дела».

1QM 1:11–12 (GM 95). См. также, например, 1QH 11 [=3]:6–18 (GM 331сл.) (цит. в *NTPG* 277, п. 136). Об этом псалме Нибб пишет, что «его заботят исключительно бедствия, которые положат начало мессианской эпохе» (Knibb 1987, 174).

Коллинз справедливо отрицает, что идея «страдающего Мессии» присутствует в 4Q451 fr. 9& 24 (GM 270) (Collins 1995, 123–126). Шифман не менее справедливо отвергает наличие представления о «пронзенном Мессии» в 4Q285 fr. 5 (GM 124) (Schiffman 1994, 346сл.).

1QS 8:1–4 (Vermes 1995 [1962], 80). Относительно этого искупления см. также 1QS 5:6; 9:4.
Ср. И. Т. Йома 38Б; Т. Йома 5:6сл.

Относительно маккавейских отрывков см., например, Hengel 1981a; de Jonge 1988, 174–184, 208–211; 1991a, 45–48. Работа Droge & Tabor 1992 представляется мне, мягко говоря, тенденциозной; см. *NTPG* 364сл.

См. Farmer 1956; см. также выше [главу 11](#).

2 Макк 6:12–17; ср. 7:18–19.

2 Макк 6:30; 7:9, 11, 14, 16–17, 22–23, 29, 30–38.

2 Макк 7:36–38.

4 Макк 6:27–29; ср. 1:11.

4 Макк 9:23–24.

4 Макк 17:20–22.

4 Макк 18:3—4.

Тема искупительной роли страданий часто встречается в последующей раввинистической литературе: например, Вайикра Рабба 20:7; Сифре Деварим 333 на Втор 32:43; Мидраш Техиллим 118:18; см. Moore 1927–1930, 1.546–552; Schechter 1961 [1909], 307–311; Barrett 1959, 11–15; Montefiore & Loewe 1974 [1938], 225–232; Hengel 1981a, 60–61.

См. Н. Anderson 1992, 453. Сходные идеи можно найти то тут, то там в раввинистических текстах (см. ниже). См. также Завет Вениамина 3:8, который даже в более краткой (армянской) версии недвусмысленно утверждает: «Исполнится в тебе небесное пророчество, которое говорит, что непорочный будет осквернен беззаконниками и безгрешный умрет ради нечестивцев». Однако это может быть христианской интерполяцией. См. Stuhlmacher 1986 [1981], 24, с другими ссылками; Hengel 1996, 81–83.

Относительно всей проблемы аллюзий см. Nays 1989. Хукер предлагает слишком уж строгие критерии для того, что считать аллюзией на «Раба» в Новом Завете, а что не считать (Hooker 1959, 62–64, 101 сл.). Об исторических/литературных вопросах см. *NTPG*, главы 2–4.

См. Farmer 1956, глава 6.

Дан 11:81–35.

Дан 12:1–10.

H. Anderson 1992, 453.

См. *NTPG* 273сл., а также Hengel 1981a, 61–63 (с гипотезой, что во времена Иисуса эту традицию уже знали); Segal 1984.

Пс 2; 17; 19; 20; 44; 71; 88; 100; 109; 131; 143. В одном из кумранских текстов Пс 44 рассматривается как мессианский и применяется к Учителю праведности: 4Q171 4.24–27 (GM 206; Vermes 1995 [1962], 352).

Относительно мессианской надежды в Зах см., например, Collins 1995, 31–34.

См. Collins 1995, 29–31. Именно Зоровавель, видимо, именуется «ОТРАСЛЬЮ» в пророчестве Зах 3:8; 6:11 сл.

CD 19:7–11 (Vermes 1995 [1962], 102; GM 45); cp. Collins 1995, 78–82.

В. Т. Суккот 52а (ср. SB 2.583сл.).

Иез 4:1–6. Комментируя эти два действия (осада кирпича и лежание на боку), Эйхродт отмечает, что если в первом из них пророк символизирует Яхве, то во втором — Израиль (Eichrodt 1970 [1965], 85).

См., например, Лев 10:17; 16:22. Ср. Иисусовы оракулы–предупреждения об Иерусалиме (Лк 19:42–43); см. Dodd 1968, 76.

Относительно всего этого вопроса см. прежде всего Hengel 1996. Статья Хенгеля отныне заменяет и во многих отношениях корректирует очень полный анализ в Zimmerli & Jeremias 1967 [1957], 677–700.

Ср. Hengel 1996 относительно различных способов деления Книги Исаяи в кумранских рукописях.

См. Hengel 1996; также, например, Н. Anderson 1992, 453 (относительно 4 Макк); Nickelsburg 1992, 140 (относительно Прем), и т. д. Ис 53, вопреки христианскому использованию (или благодаря ему?!), был важен для последующих раввинов: В. Т. Сота 14а соединяет Ис 53:12 с Исх 32:32 и применяет его к Моисею (возможно, в полемике с христианской экзегезой; ср. Моогс 1927–1930, 1.550 и прим. 254); И. Т. Шекалим 48с относит данный отрывок к «мужам Великого Собрания», а Сифре Числ 25:13 — к Финеесу. Из Ис 53:4 в В. Т. Санхедрин 98b (ср. 98a) выводится, что Мессия будет прокаженным (ироническое осуждение мессианизма? Так Collins 1995, 135, прим. 128, следуя за Urbach). Согласно трактату Оригена «Против Цельса» (1.55), евреи применяли всю главу к еврейскому народу в целом. Относительно всей данной проблемы см. старую работу Neubauer 8 с Driver 1876–1877, а также стандартные исследования вроде Jeremias 1950; Zimmerli and Jeremias 1967 [1957]; Hooker 1959, главы 2–3; Schurer 2.547–549.

Аллюзия из Дан 12:3 («оправдывающие многих») на Ис 53:11 («оправдает многих») - отмеченная, например, в Montgomery 1927, 459, 472сл.; Porteous 1965, 171; Lascocque 1979 [1976], 243, 245, 249; Fishbane 1985, 482499, — намекает на возможное влияние на весь отрывок о страдании праведников (11:31–12:10) со стороны Ис 52:13–53:12. Ср. комментарий фон Рада: «Смерть мудрых в 11:33, 35, играющая очистительную роль, напоминает об искупительной роль Раба у Исайи» (von Rad 1965 [1960], 315).

Так Hengel 1996, 54–57: овцы, блуждающие в Ис 53:6, становятся рассеянным стадом в Зах 13:7.

См. Hengel 1996, 63–66 (точка зрения, что свиток А указывает на *жреческого* Мессию), 71–81. Пока остается открытым вопрос о том, используется ли Ис 40 — 55 в других кумранских рукописях (напр., 4Q491=4QM^a, fr. 11, 1:8–18 [GM 117сл.], рассмотренный в Hengel 1995b, 201–203; 1996, 83–86; 4Q540/541 [GM 269сл.], рассмотренный в Hengel 1996, 66–71).

Nickelsburg 1992, 139 (относительно 1 Ен 62 — 63); Manson 1953, 173–174; Black 1992 (относительно 1 Ен 37 — 71 в целом).

О Мессии в таргуме Исайи (и датировке этого таргума) см. Chilton 1982, 82–96; 1984a, 197сл.

Так, например, Hengel 1981a, 58сл., 92сл. *contra*, например, Rese.

Или, возможно, «подвергся угрозе смерти»; см. North 1948, 11 сл. с другими ссылками.

Ср. Hooker 1959, 53сл., 56–68.

Hengel 1996, вывод: он цитирует 4Q540/541 как одну из возможностей. Однако это слишком шаткая основа, чтобы на ней можно было построить серьезные выводы.

Ср. Ис 40:2: «Говорите к сердцу Иерусалима и возвещайте ему, что исполнилось время борьбы его, что за неправды его сделано удовлетворение, ибо он от руки ГОСПОДНЕЙ принял вдвое за все грехи свои»; «в жару гнева Я сокрыл от тебя лицо Мое на время, но вечною милостию помилую тебя, говорит Искупитель твой ГОСПОДЬ».

С точки зрения Моула (Moule 1977, 109), Иисус умирать не собирался; однако он шел в Иерусалим, зная: если он будет делать там то, что требует от него его призвание, его могут убить. Оговорюсь: мы следуем за Швейцером в общем подходе, но вовсе не должны во всем с ним соглашаться. Например, нельзя попадаться в ловушку, отмеченную Мэнсоном (Manson 1953, 78). Следует избегать и позиции, подвергнутой критике Сандерсом (Sanders 1985, 327–329).

См. Sanders 1985, 333; см. также выше [главу 12 \(4, i\)](#). В сущности, Сандерс допускает возможность сценария, не слишком отличающегося от того, который собираюсь предложить я.

Об этой ложной дилемме и необходимости для представителей всех наук найти путь между ними см. Polkinghorne 1994, глава 2, особенно 31.

Моя дальнейшая аргументация (ср. Wright 1985) довольно сильно отличается от тех, что предлагались другими учеными. Я не вижу смысла детально возражать на интерпретации, имеющие совершенно иную основу. Я использую разработки Швейцера и Кейрда, но имею с ними ряд расхождений. Намеки в схожем направлении можно найти, например, в Farmer 1956, 200–202; Jeremias 1966a [1949], 261; Dahl 1974, 75; Zahl 1983; Antwi 1991; de Jonge 1991a, 42–48. На эпистемологическом уровне снова уместно вспомнить Полкинхорна: «Почему я верю в кварки, когда на опыте еще ни разу не удалось обнаружить ни одну дробно–заряженную частицу? Отложите пока сомнения и посмотрите, как вера в ограниченные кварки помогает понять многообразие явлений (адронный спектр октетов и декуплетов, глубокие неэластичные рассеяния), иначе непонятное» (Polkinghorne 1994, 32). Читающий да разумеет. См. также Meyer 1979, 81–87.

Иосиф Флавий, *Иуд. древности* 17.149–166; *Иуд. война* 1.648–655. См. *NTPG* 172, 327.

Dodd 1965 [1952], 109сл.

См. выше [главу 12 \(6, v\)](#).

Ис 52:7; Таргум Исайи 53:10 («они воззрят на царство их Мессии»; аллюзия на Зах 12:10?); Дан 7:14, 18, 22, 27; Зах 14:9 («ГОСПОДЬ будет Царем над всею землею»); Пс 92; 96 и т. д.

Ис 52:7–12 (где смысл в том, что ГОСПОДЬ открыл Свою силу и царство, победив Вавилон, чтобы Израиль смог возвратиться из плена); Дан 7:11–12, 26 (ключевые места книги); Зах 3:1–5; 9:1–8; 9:13–15; 12:3–9; 14:3, 12–15; Пс 2; 109 и т.д.

См. выше [главу 11](#).

См., например, Barrett 1959, особенно 13–14.

Среди немногих авторов, исследовавших этот вопрос, см. France 1971, 103–110; Lindars 1973 [1961], 110–134; Kim 1987a.

См. выше [главу 11 \(4, iii\)](#).

Мф 26:31/Мк 14:27; ср. Ин 16:32.

См. также, например, Мф 24:30 с аллюзией на Зах 12:10–12. Зах 1–8 также дает темы для служения Иисуса; например, 8:19 с темой поста, — см. выше [главу 9 \(4, v\)](#).

Мф 27:46/Мк 15:34; цитата из Пс 21:2. Линдарс отмечает: «В принадлежности этих слов Иисусу сомневаться не приходится» (Lindars 1973 [1961], 89).

Пс 21:1–2, 22–31.

Этот псалом, несомненно, наложил отпечаток на рассказ о Страстях: см., например, Мф 27:43/Пс 21:8; Ин 19:23–25/Пс 21:18. Однако лучшее объяснение фактам состоит в том, что Иисус действительно прочел на кресте Пс 21:1.

Споры о том, использовал ли Иисус Ис 53, идут давно и хорошо известны. См., например, Barrett 1959; Hooker 1959; Jeremias 1967; France 1971; Lindars 1973 [1961], 75–88; Stuhlmacher 1986 [1981], 16–29; Caird & Hurst 1994, 310–316. Я глубоко признателен участникам конференции по этой теме, прошедшей в феврале 1996 года в Университете Бейлора (штат Техас), особенно ее главным персонам — профессорам Морне Хукер и Отто Бецу.

11Q13 2:15–20 (GM 140) со ссылкой также на Ис 61 и Дан 9.

Это видел уже Ориген (Против Цельса 1.55).

Прямая цитата: Лк 22:37/Ис 53:12. Аллюзия: Мк 9:12/Ис 53:3 (единственный текст, объясняющий, где «написано», что «Сыну человеческому надлежит быть уничижену»; здесь есть слияние Ис 53 и Дан 7; ср. слияние Ис 52 и Дан 9 в 11Q13); Мк 10:45/Ис 53:10, 12 (ср. Goppelt 1981 [1975], 193–195; Stuhlmacher 1986 [1981], глава 2; Witherington 1990, 251–256; ср., напротив, Seeley 1993); Мк 14:24/Ис 53:12. Иеремияс приводит более длинный перечень, куда входят ссылки на таргумы и Септуагинту (Jeremias 1971, 286сл.). Все эти тексты уже обсуждались в научной литературе *ad nauseam*. Моя аргументация пытается поместить спор в более широкий контекст, поэтому я надеюсь не увязнуть в данном вопросе.

Hooker 1959, 20.

Neusner 1989.

См., например, Jeremias 1971, 290сл.; Meyer 1979, 252.

См. выше [главу 7 \(3, ii\)](#).

См. выше [главу 12 \(6, iv\)](#).

Ис 53:10. Слово «ашам», переведенное в Септуагинте как *peri amartias*, обычное обозначение «жертвы повинности», вполне могло первоначально иметь более широкий смысл. Однако нет сомнений, что в I веке здесь усматривали в первую очередь (или даже только) левитский, т. е. жертвенный, смысл.

Лк 22:53.

См. Farmer 1956, 200–202, и интересный отрывок в Meyer 1979, 218: «Вера, отраженная в эзотерических учениях о потере собственной жизни, нищете и тому подобных вещах, не следовала ни одному из образцов благочестия, известных в тогдашнем Израиле. Дерзкая, оригинальная и ловкая вылазка в нечестие и искупление, она придала теме «анавим» [«нищих»] совершенно новое звучание».

См., например, 1 Петр 2:19–25; 3:17сл.

Meyer 1979, 252сл. (конец книги).

Wright 1985, 87.

Caird 1965, 22 (= Caird & Hurst 1994, 419).

См., например, France 1982; Hurtado 1988, 1992; Bauckham 1992; Wright 1991, часть I; также *NTPG*, глава 15, особенно 456–458.

Witherington 1990 (указывая также на вопрос о мессианстве Иисуса). Примечательно, что анализа этой темы нет, например, в Chilton & Evans 1994b.

См. Robinson 1984, глава 11.

Harvey 1982, глава 7 и т. д.; ср. с. 121, прим. 136.

Vermes 1973, 212сл.

Cullmann 1963 [1957].

Например, Сандерс и Кроссан.

Этот ход, от представительства Иисусом Израиля к полновесной христологии, имеет некоторые аналогии в Caird 1982. Однако статья Кейрда заканчивается не четкой гипотезой, а каким-то завлекающим и не раскрытым намеком.

Это следовало больше подчеркнуть в *NTPG* (глава 10), где я ограничился кратким упоминанием (303). Beasley–Murray (1986, части I и II) и Glasson (1988) обращают внимание на данную тему, но первый берет ее слишком широко, а второй применяет ее лишь к послепасхальному учению о парусин.

См. Chilton 1978, 1982, 1987, [1979]; см. выводы в последней из этих работ, 283–288 (= 1984b, 124–127). См. также Meier 1994, 299: евреи надеялись на то, что «Бог придет в последний день спасти и восстановить свой народ Израиль»; 452: «Царство Божие — это в первую очередь не состояние и не место, а динамическое событие явления Бога в силе, чтобы править народом Своим, Израилем, в последние времена».

См. Chilton 1982, 1987 [1979], 277, вслед за Stuhlmacher 1968, 142–151.

См., например, Исх 13:21–22; 14:19; 19:9, 11, 18; 33:12–17; Втор 33:2.

Ис 4:2–6. Облако и огонь, конечно, связывают это пророчество с исходом.

Ис 24:23.

Ис 25:9–10. Я не рассматриваю Ис 26:21 как дальнейшее развитие этой темы, вопреки Glasson 1988, 259. В Ис 26:21 ГОСПОДЬ, видимо, выходит *из* Храма, чтобы наказать народы (как, возможно, и в Мих 1:3).

Ис 35:3–6, 10. Отметим, как во всей этой главе сочетается возвращение пленников на Сион и явление ГОСПОДА.

Ис 40:3–5, 9–11.

Ис 52:7–10. Далее контекст сразу говорит о срочном выходе Израиля из Вавилона под охраной его Бога. После этого начинается повествование о Рабе, который пострадает за грехи народа.

Ис 59:15–17, 19–21.

Ис 60:1–3.

Ис 62:10–11; 63:1, 3, 5, 9; 64:1.

Ис 66:12, 14–16, 18–19.

Иез 43:1–7. Как известно, это видение входит в описание строительства эсхатологического Храма.

АГГ 2:7, 9. СР. 1:8.

Зах 2:4–5, 10–12. ГОСПОДЬ, как огонь, защищает Свой народ, — явная аллюзия на исход.

Зах 8:2–3. Дальнейшее повествование: обетование и заповедь о восстановлении Иерусалима (стихи 4–13), об установлении в нем справедливости (14–17), о превращении в празднования постов по оставленному Храму, о превращении восстановленного Сиона как дома ГОСПОДНЯ в средоточие всемирного паломничества (20–23).

3ax 14:1–5, 9, 16.

Мал 3:1–4.

Пс 49:3–4.

Пс 95:12–13.

Пс 97:8–9.

См. *NTPG* 217, 229, 264сл.

См. *NTPG* 158сл.

См. *NTPG* 160, 308сл.

1 ЕН 1:3–4, 9; ср. 25:3–5; 90:15; 91:7.

Завет Моисея 10:1, 3, 7; 12:13.

Юб 1:26–28. Непосредственно перед этим говорится, с аллюзиями на Иер 31 и Иез 36, об обновлении Завета и возвращении из плена.

11Q19 (= 11QT) 29:3–9 (GM 161сл.).

1QS 3:18; 4:19; CD 7:9; 8:2–3 (= 19:15); Лк 1:68, 78; 7:16; 15:14; ср. Лк 19:44; 1 Петр 2:12. Использование корня *episkeptomai* («посещать») в более поздних пассажах следует, например, за LXX Быт 50:24сл.; Исх 3:16; 4:31; Иф 8:33, где говорится о великом акте избавления.

Davis 1991 ссылается на В. Т. Йома 216, но, конечно, на самом деле свидетельств гораздо больше. Он усматривает в Иоил 3:17; Пс 134:21; 11QT 29:7–10 (цит. выше в пользу моей гипотезы!); Мф 23:21; Иосиф Флавий, *Иудейская война* 6.299; М. Сукка 5:4 отражение веры евреев Второго Храма в обитание ГОСПОДА в Храме. По–моему, это явная натяжка.

Webb 1991, глава 7. Этой работе я обязан несколькими из вышеупомянутых ссылок.

См. также Mason 1992.

См. также Иф 8:33: «Господь посетит/избавит Израиль моею рукою» (*episkepsetai kyrios ton Israel en cheiri mou*).

См. Chilton 1982, 1984a.

Из последних трудов см., например, Hengel 1995b, глава 3; более полный анализ см. в Gruenwald 1980; Rowland 1982, часть IV; Alexander 1983, 229–253 (все с пространной библиографией). Среди основных текстов — 3 Ен и Завет Иова.

11Q13; 4Q400405; 11Q17.

См. также 1 Ен 14:14–25.

См. Rowland 1982, 94–98, отмечающий в этой связи важность Иез 8:2.

Rowland 1982, 98.

Читая *hos* вместо *heos*, как у Теодотиона. См. Hengel 1995b, 183сл.

Rowland 1982, 98.

1 Ен 62:1–5 (см. перевод Нибба в Sparks 1984, 243сл.). Некоторые рукописи вместо «Сына Человеческого» дают чтение «сын жены». См. также 1 Ен 14:18–21 (относительно которого см. Rowland 1982, 219–222); 45:3; 51:3; 55:4; 61:8; 69:29. Притчи Еноха, из которых взят этот отрывок, сейчас обычно считаются нехристианским произведением: см., например, Hengel 1995b, 185сл.

См. также, например, 1 Ен 71:18–15 (еще одна переработка сцены из Дан 7).

См., например, Апокалипсис Авраама 10, 17; ср. В. Т. Санхедрин 37b; 3 Ен 12:4сл. (где ангел Метатрон назван «малым ГОСПОДОМ»!) с цитатой из Исх 23:21 («имя Мое в нем» — об ангеле, который вел детей Израилевых через пустыню).

См., например, 1 Ен 71:13–17; 2 Ен 24:1 (конец I века н. э.); Завет Авраама (гее. А) 11:4–12; 12:4–11; 13:1–8 (I/II века н. э.); 4Q491 fr. 11 col. I (GM 117сл.; см. Hengel 1995b, 201–203). См. далее Collins 1995, глава 6.

См., например, Филон, *Vit. Mos.* 1.155–158; Сир (LXX) 45:2–3; Артапан 27:6; Иезекииль Трагик 68–89 (используя образы Дан 7 и Пс 109); Завет Моисея 1:14; 11:16–17; ср. Иосиф Флавий, *Иудейские древности* 2.232 (Моисей имел «божественную красоту»); 3.180 (Моисей как «божественный муж»); 3.320 (выше, чем его человеческая природа); *Иудейская война* 2.145 (выше него почтение — только Богу). Эта традиция, видимо, использует Исх 7:1 («Я поставил тебя Богом фараону»): так Филон, *Sacr.* 9 (соединяя восхождение Моисея на Синай с Исх 7:1); *Leg. All.* 1.40; *Quod Det.* 161–162; *Migr. Abr.* 84; *Mut. Nom.* 19; *Somn.* 2.188–189. Относительно этого см. Meeks 1968; Tiede 1972, 101–240; Fossum 1985; Collins 1995, 145сл.; Hengel 1995b, 190сл., 196–201. Относительно всего этого я благодарен д-ру Флетчеру–Луису, который также привлек мое внимание к 4Q374 (GM 278) как еще одному возможному примеру.

См., например, Завет Иова 33; Завет Вениамина 10:6; см., например, Hengel 1995b, 204–212.

В. Т. Хагига 14а; ср. В. Т. Санхедрин 38b; см., например, Urbach 1987 [1975, 1979], 998, прим. 76; Segal 1977; Evans 1991, 222–227; Hengel 1995b, 194–196.

См., например, 3 Ен 16: Элиша Бен–Абуя увидел Метатрона на престоле и воскликнул: «На небесах — две власти!». За это ему пришлось понести наказание. См. иную версию той же самой истории в В. Т. Хагига 15а. О «двух властях» см. также В. Т. Берахот 33b; В. Т. Мегилла 25а; о «*многих*» властях см. М. Санхедрин 4:5 (ср. В. Т. Санхедрин 38а).

Rowland 1982, 497, прим. 66 с другой литературой. См. также 1 Пар 28:5; 2 Пар 9:8. В 2 Пар 13:8 Авия говорит Иеровоаму, что тот не способен «устоять против Царства ГОСПОДНЯ в руке сынов Давидовых».

См. особенно Barker 1992; также 1987, 1991. Поразительно, что сходные представления мы встречаем у Филона (например, *Qu. Gen.* 2.62, где Филон называет Логос «вторым богом», *deuteros theos*; см. обсуждение в *Som.* 1.229сл.; современный анализ см., например, в Schurdi 3.881–885; Hurtado 1988, 44–48; Barker 1992, глава 7). По всей видимости, ход мыслей Филона здесь отличается от такового у раввинов (Segal 1977, 165).

См. *NTPG* (глава 9, особенно 248–259).

CD 7:19–21; 4QTest 9–13; 1QM 11:6–7 (GM 38; 137; 104). См. Collins 1995, 63сл.

И. Т. Таанит 68d: см., например, Schafer 1980.

О причинах и ходе восстания см. Schurer 1.534–552.

Евсевий, *Церковная история* 4.6.2. См. также Иероним, *Послание к Руфину* 3.31. Словом «светило» (греч. *phoster*) мог образно называться царь и спустя поколение после Евсевия: см. Темистий, *Orationes* 16.204с.

Cp. Evans 1991, 222–234.

Ср. 4 Езд 11–12, особенно 12:31–34. Это видение не описывает и не интерпретирует прославление/воцарение «льва» (т. е. «Сына человеческого» в толковании 4 Езд), но следующее видение (глава 13) идет в этом направлении.

В. Т. Берахот 61b.

NTPG (глава 9, особенно 248–259).

M. ABOT 3:2.

См., например, Сир 24. См. *NTPG* 229, 265 с другими ссылками и Hengel 1995b, 212–214. Уместно отметить: сошествие и новое восхождение Премудрости в 1 Ен 42 (ср. 4 Езд 5:9сл.; 2 Вар 48:36; 3 Ен 5:12; 6:3) не имеет ни малейшего отношения к прото–гностической схеме спасения. Речь о том, что Божественная Премудрость/Шехина, обычно пребывающая с народом ГОСПОДНИМ, удалась, оставив его уязвимым для врагов.

Быт 1:2; Числ 11:17, 23–29; 4 Цар 2:9, 15; Неем 9:20; Ис 11:2; 42:1; 48:16; 61:1; 63:11.

См. Филон *Conf. Ling.* 62сл., отождествляя Мессию также с «Отраслью» из Зах 6:12 и первенцем «отца».

См., например, Ам 3:6; Ис 45:5–7 и т.д.

3 Цар 8:27.

Meier 1994, 453сл. См. также Witherington 1994, 203сл. об Иисусе как параболическом воплощении его собственной вести.

Этот тезис я обосновывал уже в *NTPG* 291–297. Относительно текстов см. выше главы [8](#) и [11](#).

Мф 25:14–30/Лк 19:11–27 с некоторыми важными отличиями, относительно которых см. текст. Ср. Евангелие назореев 18, где рабы вели себя следующим образом: один расточил деньги, другой умножил полученное, третий деньги спрятал. Первый из них наказан особенно сурово. Это вполне возможная вариация, хотя Иеремias и считает ее «моралистическим искажением» (Jeremias 1963a [1947], 58). «Моралистична» она лишь *в мире рассказа*, а в мире Иисуса и его слушателей она могла звучать совсем иначе (см. ниже).

Иосиф Флавий, *Иудейская война* 2.1–38, 80–100; *Иудейские древности* 17.219–249, 299–320. Впрочем, в конце концов, победа осталась за недовольствующими: десять лет спустя (6 н. э.), после дальнейших протестов, Архелая сместили. Братья Архелая, Антипа и Филипп, подавали прошение в то же самое время, как и их отец до них (*Иудейские древности* 14.370–385), как и их племянник Агриппа I после них (*Иудейские древности* 18.238). В аллюзии на Архелая сомневается Derrett 1970, 16. Однако практически все комментаторы признают ее наличие.

Вопреки распространенному предположению (например, Caird 1963, 210). Относительно попытки реконструкции «первоначального» второго рассказа см. Weinart 1977; относительно отрицания такой возможности см. Evans 1990, 269. См. также другие точки зрения в Marshall 1978, 701; Fitzmyer 1985, 1230–1233.

Pace Evans 1990, 669, который видит здесь переработку первоначальной притчи автором, преследующим свои литературные или исторические цели. Естественно, эта теория зависит от поздней датировки Луки (не ранее публикации «Иудейской войны»).

Marshall 1978, 702, констатирует, что «тщательная разработка» (т. е. части, добавленные к гипотетическому «оригиналу») «типична скорее для популярных рассказчиков, чем для богословской и стилистической переработки существующих преданий». Согласен. Но разве Иисус не был «популярным рассказчиком»? Известен ли хоть один такой рассказчик, который рассказывал каждую историю только один раз, причем в наименее «разработанной» форме?

У синоптиков из 17 стихов этой притчи 7 уходит на описание третьего слуги. См. Dodd 1961 [1935], 111; Talbert 1992, 178. Наказание занимает центральное место также в Евангелии назореев и обсуждении его у Евсевия.

Я благодарен Кэтрин Уилсон за указания в этом направлении и обсуждение со мной аргументов. Против стандартной интерпретации высказывается Johnson 1982: 1) в притче мало что говорит о направленности к «парусин»; 2) Лк 19:11 комментирует последствия наступления Царства не в отдаленном, а в самом скором будущем. Он однако не выделяет тему возвращения ГОСПОДА на Сион, которую я считаю центральной. По его мнению, притча просто рассказывает об Иисусе как грядущем царе и раскрывает смысл триумфального входа в Иерусалим.

См., например, Лк 16:1–3; Мк 12:1–12пар.; М. Авот 1:3; 2:14–16; 3:1, 17; 4:22. Некоторые мишнаитские мини–притчи говорят о Боге как о надсмотрщике или царе, который вознаградит верных рабов. Другие раввинистические примеры рассматриваются в Derrett 1970, 26–29.

Dodd 1961 [1935], 112.

См., например, Деян 1:11; см. *NTPG* 461–464.

См. Evans 1990, 666: «Нелегко понять, что именно притча имеет в виду». Fitzmyer 1985, 1232сл. предлагает интерпретацию, которая не согласуется со вступлением Луки (стих 11).

С Dodd 1961 [1935], 112, и Jeremias 1963a [1947], 59 (хотя без их анализа мотивов этого предупреждения); против Marshall 1978, 702. Маршалл удивляется, что Лука «подчеркивает факт, после Пасхи для его читателей очевидный». Его объяснение: возможно, Луке приходилось бороться с мнением, которое отождествляло Пасху с парусией. Однако это чистой воды домыслы.

По мнению Эванса, тема римского суда на Иерусалим — вставка Луки в притчу (Evans 669сл.). Я согласен, что Лука эту тему здесь видит, но не считаю, что он ее выдумал. Относительно Лк 19:41–44 см. выше [главу 8 \(4, iv\)](#). Об образе «посещения» см. [главу 13 \(2, i\)](#).

Согласно Jeremias 1963a [1947], 58–63, Матфей и Лука взяли Иисусову притчу–предупреждение о близком суде на Израиль и превратили ее в притчу о «парусин».

Относительно Мф 24:4–28 пар. см. выше [главу 8](#).

Мал 3:3–5.

Возможно, она имеет этот смысл даже в Евангелии назореев 18. Евсевий, естественно, толкует ее в назидательном ключе (*Theophania* 22). Это практически неизбежно, коль скоро притча говорит о рабе, который «растратил состояние с блудницами и флейтистками». Однако и здесь можно усмотреть обличение Израиля: Израиль растратил наследие Божье.

Ам 5:18. Интересно, что более широкий контекст (5:21–27) содержит обличение системы жертвоприношений, требование искать справедливости и быть верным Завету. Он также включает предупреждение о приближающемся суде от рук языческих народов.

См. выше главы [5](#) и [8](#).

См. 1 Цар 8:7; 10:19; 12:12.

Мф 24:36–51; 25:1–13; Мк 13:33–37. Ср. явно вторичные версии у Фомы 21; 103.

Johnson 1991, 206 предлагает толковать это в свете Лк 22:27 и действий Иисуса на Тайной вечере.

У большинства комментаторов (например, Marshall 1978, 532–545) «приход Сына Человеческого», понятый в чуждом Даниилу смысле будущего возвращения Иисуса, доминирует в данном разделе, исключая более вероятный в историческом плане смысл.

itzmyer 1985, 1001, — наглядный пример того, что бывает, когда экзегет вырывает эти высказывания из контекста (близость критического для Израиля момента в связи со служением Иисуса!) и превращает их в обычные назидания: повествование переходит «к совершенно иной теме», включать здесь которую «веских причин не было». См. также Evans 1990, 542сл.; хотя Эванс согласен (548), что в 13:5 имеется в виду разрушение Израиля.

Лк 13:6–9.

Caird 1963, 165сл.; ср. 169сл. См. также Wood 1956 (статья, которую я обнаружил только на поздней стадии своего исследования и которая предвосхищает некоторые из моих собственных аргументов); Johnson 1991, 213сл.

Лк 13:35. См. выше [главу 12 \[5, ii \(д\)\]](#).

Caird 1963, 174, ссылаясь на «аналогичные выражения нереализованной любви (thwarted affection)» в Ос 11:8–9 и Ис 65:1–2.

Подробнее см. выше [главу 11](#).

См. Hengel 1995b, 185–189.

1 ЕН 55:4; 62:3–5.

Против того представления, что Даниил имел в виду нечто подобное или что его так толковали, свидетельствует множество фактов. См., например, Glasson M)88. Однако, к сожалению, даже Хенгель, вослед Швейцеру и Бультману, продолжает подобным образом его интерпретировать (Hengel 1995b, 185–189).

См. Деян 6:13сл.; 7:48–50. Ср. Sanders 1985, 297сл.; 1993, 270–273. Сандерс релятивирует марковское повествование: по его словам, оно делает акцент на «притязании Иисуса на титулы». Ученый считает, что осужден Иисус был за акцию в Храме и содержащийся в ней подтекст. Однако, поскольку речь никогда не шла просто о «титулах», Сандерс, в сущности, вводит ложную антитезу. Отсутствие титулов не означает отсутствия христологии.

См. интересную дискуссию, отчасти параллельную нашей, в Evans 1991; Bock 1994. Chilton 1992b, 153сл., выдвигает альтернативное предложение, согласующееся с его общим тезисом относительно программы Иисуса. Brown 1994, 516–547, подробно обсуждает научные гипотезы.

Хотя Уизерингтон считает, что на Иисуса повлияла 1 Еноха (Witherington 1990, 234–248).

Как часто отмечают (например, Hengel 1995b, 187), эта парафраза (следующая за другой в Мк 14:61) - один из доводов в пользу достоверности.

См. Neusner 1993, 69: «Другое место стало святым, отныне — круг, состоящий из Учителя со своими учениками».

Относительно ранней христологии в Новом Завете см. Wright, часть I.

Быт 12:1; Мк 1:16–20.

Мф 9:15/Мк 2:19–20/Лк 5:34–35; ср. Мф 25:1–10.

Ср. Ос 2:14–15 и Иез 16 и т.д.

Иез 34:23сл.; 37:24 (Давид как пастырь; ср. Числ 27:17; 3 Цар 22:17; Иер 3:15; 23:4–5; Мих 5:2–9; Зах 11:4–17); 34:1–16 (ГОСПОДЬ как пастырь; ср. Пс 22:1; 77:52; 79:1; Ис 40:11; Иер 31:10; Мих 7:14; Сир 18:13). Овцы и пастух в высказываниях Иисуса: Мф 10:6; 15:24; 18:12–14/Лк 15:3–7; Мф 25:32; Мф 26:31/Мк 14:27; Лк 12:32; ср. Мф 9:36/ Мк 6:34; и, конечно, Ин 10:1–30 *passim*.

См. выше [главу 7](#). См. также, например, Harvey 1982, 168; Brown 1994, 545–547.

Neusner 1993, 3Осл. Сандерс высказывается осторожнее (Sanders 1985, 271–274, 293, 298).

Иосиф Флавий, *Иудейская война* 2.145 (ср. 152).

Мф 19:21/Мк 10:21/Лк 18:22. Интересно, что заповедь о субботе здесь вообще не упомянута. Или, может быть, она включена в обетование о жизни будущего века?

Мф 8:18–20/Лк 9:57–58/Фом 86. См. Witherington 1994, 202сл.

Мф 11:19/Лк 7:34: см. Witherington 1990, 51–53; Мф 12:42/Лк 11:31.

Мф 11:28–30/Фома 90, с тесной параллелью в Сир 6:23–31 (так, справедливо, Witherington 1994, 205–208, ср. 143сл.).

Neusner 1993, глава 4, особенно 61сл.; Witherington 1994, 207сл. См. выше [главу 9 \(2, ii\)](#).

Мф 9:1–8/Мк 2:1–12/Лк 5:17–26; Лк 7:48. См. выше [главу 7 \(3, ii\)](#).

Мк 3:21; ср. Ин 10:20. См. также обвинение Иисуса в одержимости бесом: Мк 3:22/ Ин 7:20 и т. д.

См., например, Jeremias 1967, глава 1 [= 1966b, 15–66]; 1971, 61–68. См., например, 1967, 52сл.: «Все рассмотренные нами высказывания о "Моем Отце" связаны с уникальным откровением и властью, которые были дарованы Иисусу... Иисус основывает свою власть на том факте, что Бог открыл Себя ему, как отец — сыну. Поэтому "Мой Отец" — слово откровения. Это центральное для миссии Иисуса утверждение». У Схиллебекса эта мысль выражена еще более решительно (Schillebeeckx 1979 [1974], 256–271; резюме на с. 269). Ср. Harvey 1982, 168–170; Kim 1983, глава 5.

См. выше [главу 7 \(2, ii\)](#); также, например, Vermes 1973, 210–213; 1983, 41–43; Вагг 1988. Вермеш в качестве примера палестинского словоупотребления приводит такую историю из Талмуда: дети называли Ханана «Абба» и просили дать им дождя; Ханан стал взывать к Владыке вселенной с просьбой сделать это ради детей, не делающих различие между «Аббой», посылающим дождь на землю, и «Аббой», не во власти которого это делать (В. Т. Таанит 23b). Иеремиас однако отмечает: в этой истории «Абба» используется для *обозначения* Бога Израилева, а не для *обращения* к нему (Jeremias 1967, 61сл.; 1971, 65сл.). Часто думают, что Иеремиас понимал «Абба» как «Папочка». Иеремиас действительно был недалек от этого мнения, но никогда его не высказывал. Барр отмечает это (39) и признает, что аргументация Иеремиаса в целом вполне корректна.

Мк 14:36.

Исх 4:22 и т. д. В Прем 2:13–16 «сыном Божиим» себя называет, видимо, просто благочестивый еврей.

2 Цар 7:14; Пс 2:7, 12; 88:26–27.

Мф 11:25–27/Лк 10:21–22. В дополнение к комментариям см. Jeremias 1971, 56–61; Harvey 1982, 160.

Понятие «посредничества», разработанное Харви (Harvey 1982, глава 7; также 1976, 88–92; 1987), многое объясняет про отношения Отца и сына в Евангелиях, но все же, на мой взгляд, проходит мимо самого важного.

Мф 17:1–9/Мк 9:2–10/Лк 9:28–36.

Мк 8:34–9:1; пар. Мф 16:24–28/Лк 9:23–27 с вариациями, которые сами по себе интересны, но для нашей аргументации в данном случае не принципиальны.

«Я послан к...», «я пришел к...» отражают призвание: см., например, Мф 9:13/Мк 2:17/Лк 5:32; Лк 19:10.

О модели и традиции еврейской веры см. *NTPG* (главы 9 — 10).

Мк 1:11пар.; 9:7пар.; Лк 22:19пар.

Иез 34; Ис 59:15–21; 63:8сл. См. выше [главу 13 \(2, i\)](#). «Рука ГОСПОДА» — одна из основных тем в Ис 40 — 55, а в Ис 53:1 практически смешивается с «Рабом ГОСПОДНИМ».

Этот абзац — другая версия того, что было опубликовано в Wright 1996d, 28сл.

Steiner 1996, 361.

Schweitzer 1954 [1906], 400. Это ехидное выражение стало названием 6–й главы в работе Koch 1972.

Викманн 1958а [1926], 8–10. Эта программная для него реплика оказалась совершенно ошибочной.

Ювенал, *Сатиры* 1.15–17.

См., например, Эйха Рабба 2:2; см. Schurer 1.543сл., а также выше [главу 13 \(2, ii\)](#).

См., например, 1 Кор 2:6–9; Еф 3:10 и т.д.

См., например, Vermes 1973, 212сл.

Lightfoot 1935, 225: «При всей бесценности Евангелий, они предлагают нам немногим более, чем шепот его голоса. Мы прослеживаем в них лишь подступы к его путям. И лишь когда мы увидим его в будущем в его полноте, мы познаем его, как он был на земле. И, пожалуй, чем больше мы об этом думаем, тем яснее видим причины — неготовность нашу — и не желаем, чтобы было иначе».

Эта ссылка почему-то отсутствует в списке у Кроссана (Crossan 1991a, 460).